LA VITA DEL DIRITTO

LA VITA DEL DIRITTO

NEI SUOI RAPPORTI

COLLA VITA SOCIALE

Studio Comparativo di Filosofia Giuridica

PER

GIUSEPPE CARLE

Professore ordinario di Filosofia del Diritto nella R. Università di Torino.

> **Integram sapientiam excolite, rationem humanam universam perficite.**
>
> Vico, *De nostri temporis studiorum ratione.*

ROMA TORINO FIRENZE

FRATELLI BOCCA

Librai di S. M. il Re d'Italia.

1880

PREFAZIONE

Chi abbia tenuto dietro con qualche attenzione allo svolgersi della vita intellettuale nell'età nostra ha senza alcun dubbio avvertito, che nello spazio di pochi lustri ad una prevalenza soverchia delle speculazioni metafisiche ed ideali, sottentrò una prevalenza non meno recisa degli studii fisici e naturali. Ora poi è evidente per qualsiasi osservatore che questo movimento si viene propagando sempre più ed estendendo eziandio agli studii giuridici e sociali, nel seno dei quali si verifica ad occhio veggente una trasformazione profonda.

Anche in questi studii venne oggidì penetrando quello spirito di osservazione, che era un tempo circoscritto agli studi fisici e naturali. Si aggiunge che l'orizzonte delle ricerche intorno alle cose sociali ed umane ed alle loro origini si venne sempre più estendendo; allo studio del mondo Greco-Romano, si aggiunse quello dell'Oriente; a quello delle istituzioni sociali già pervenute al loro pieno

sviluppo, si accompagnò quello delle istituzioni primitive; a quello del mondo sociale ed umano, si associò quello del mondo organico ed animale. Di qui le larghissime comparazioni, che costituiscono un carattere degli studii giuridici e sociali nell'età nostra. Nuove scienze poi recarono anch'esse un potentissimo sussidio allo studio delle istituzioni sociali, quali sono, ad esempio, la scienza del linguaggio, la scienza delle religioni, la mitologia comparata: scienze tutte, che ci mettono in grado di meglio comprendere il processo mentale degli uomini primitivi. Da ultimo anche negli studii sociali venne penetrando una tendenza, che potrebbe chiamarsi psicologica, per cui cercasi nell'uomo e nelle sue facoltà costitutive la causa prima delle istituzioni sociali, come lo dimostra il ragionare che oggi si viene facendo di psicologia comparata, di psicologia civile, di psicologia dei popoli.

Di fronte a questo universale movimento di tutte le scienze relative all'uomo, era impossibile che una provincia dello scibile così strettamente affine alle medesime, quale si è quella del diritto, non venisse alla sua volta a risentirne il contraccolpo. Di qui una discordanza nei metodi nello studio filosofico del diritto, una incertezza nelle definizioni, una mancanza di convinzioni profonde, ed altri indizii del periodo di transizione, in cui si trovano gli studii giuridici e sociali, che potrebbe a prima fronte far perdere la speranza di qualsiasi accordo.

Parvemi in questa condizione delle menti essere importante l'investigare se per avventura, frammezzo alla varietà indefinita degli indirizzi, metodi e sistemi, che ora si trovano di fronte negli studii giuridici e sociali, non vi fossero concetti e istituzioni, che, pure atteggiandosi in guisa diversa, nella sostanza però si mantenessero costanti attraverso a tutte le vicissitudini della storia.

In questo intento ho preso come punto di partenza lo studio dell'uomo, come essere storico e sociale, e seguendolo passo passo nel molteplice svolgimento delle sue facoltà e nei varii periodi di civiltà, ho tentato una spiegazione psicologica delle cose sociali ed umane. Questa poi mi condusse alla conclusione, che il mondo delle nazioni, per usare una notissima espressione del Vico, è veramente l'opera dell'uomo; perchè il vario atteggiarsi del diritto e delle altre istituzioni sociali presso i varii popoli, nelle diverse età, ed anche nei diversi metodi e sistemi, trova la sua spiegazione nella prevalenza, che questa o quella facoltà umana acquista sopra tutte le altre.

Il lavoro potrà sembrare alquanto sistematico per un'età, che, uscita appena dai vincoli di un sistema, rifugge dallo stringersi in quelli di un altro; ma il lettore potrà facilmente persuadersi, che fu lo studio imparziale ed accurato dei fatti, che mi condusse gradatamente ad un sistematico ordinamento dei medesimi, senza del quale sarebbe forse stato

impossibile di abbracciare in un quadro sintetico un argomento così vasto e molteplice.

Il metodo seguito può con un solo vocabolo chiamarsi comparativo. Mi sono studiato infatti di far procedere di pari passo l'ordine delle idee e l'ordine dei fatti, aiutandomi talvolta eziandio collo studio dei vocaboli, con cui gli uni e le altre furono significati; ho fatto procedere di fronte i varii popoli, che concorsero più efficacemente allo svolgimento delle istituzioni giuridiche e sociali, come pure i varii sistemi, che furono escogitati dagli autori; e infine ho cercato eziandio di mettere in rilievo la correlazione costante della vita economica, giuridica e morale nei varii periodi di civiltà, ed il mirabile consenso, che si manifesta in ogni tempo fra le varie parti dell'organismo sociale.

Avrei desiderato qualche volta di scendere dalle leggi universali all'osservazione più minuta e particolareggiata di certi fenomeni sociali; ma ho dovuto rinunziarvi, anche per riguardo alle proporzioni del lavoro, e quindi stetti pago a tener dietro allo svolgimento storico dei concetti essenziali e costanti, sovra cui si regge il mondo sociale ed umano.

Soventi ho poi dovuto ricorrere all'autorità dei dotti, non per far pompa di un'erudizione, di cui conosco a prova l'insufficienza, ma per dare un fondamento di autorità a quelle affermazioni di fatto, sovra cui dovevansi fondare le illazioni ed i ragionamenti.

Ora presento questo saggio, quale esso è riuscito dopo parecchi anni di lavoro e di studio; solo limitandomi ad osservare che il medesimo, per la logica che lo governa, è tale, che le varie parti di esso si suppongono a vicenda per modo, che i primi capitoli sono indispensabile preparazione alla intelligenza di quelli che vengono dopo, e gli ultimi servono di illustrazione e di compimento ai primi.

Per mia parte sarò abbastanza soddisfatto, se potrò riuscire a trasfondere in alcuni dei miei lettori la convinzione, che in me è profonda, che lo studio del mondo sociale ed umano offre gioie e maraviglie non minori di quelle, che offre al fisico e al naturalista lo studio del mondo fisico ed organico; e che le indagini libere e senza prevenzioni delle istituzioni primitive della società umana, anzichè scuotere, finiscono invece per confermare scientificamente le convinzioni costanti del genere umano.

Torino, 20 luglio 1880.

GIUSEPPE CARLE.

INTRODUZIONE PSICOLOGICA

AGLI STUDII GIURIDICI E SOCIALI

Il mondo delle gentili nazioni è stato pur certamente fatto dagli uomini.

VICO, *1ª scienza nuova*, lib. I, cap. XI.

1. Individuo e Società. — 2. Funzione che compie il diritto nella società umana. — 3. Nozione sommaria dell'uomo storico e sociale. — 4. Analisi delle facoltà costitutive dell'uomo e sintesi della vita individuale. — 5. Breve sintesi della vita collettiva e sociale. — 6. Azione e reazione fra la vita individuale e sociale. — 7. La vita del diritto nell'individuo. — 8. La vita del diritto nella società umana. — 9. Cenno delle leggi generali che governano la vita del diritto. — 10. Còmpito della filosofia del diritto.

I.

Nello studio delle cose sociali ed umane, due termini si trovano costantemente di fronte, e questi sono l'*individuo* e la *società*.

Essi possono talora cercare di assorbirsi, talora contrapporsi l'uno all'altro a guisa di nemici, talvolta intrecciarsi nella propria azione e reazione e sussidiarsi a vicenda; ma nella sostanza si accompagnano costantemente, e finiscono anche per dividere le medesime sorti e vicende.

Gli studiosi delle cose naturali spinsero molto oltre

in questi tempi le loro investigazioni circa l'origine dell'uomo, ma dovettero riconoscere, che, ovunque si trovano le vestigia dell'uomo primitivo, ivi pure si rinvengono le traccie di una primitiva convivenza, per quanto questa possa essere grossolana ed anche selvaggia. Lo stesso è pure a dirsi degli investigatori dei fatti storici, i quali, per quanto abbiano allargati i confini della storia, si trovarono pur sempre di fronte alle gesta di uomini incorporati ed aggruppati in questa o in quella forma di convivenza sociale. Ond'è che anche i filosofi, ora più che mai, dovettero persuadersi che la ragione nella arditezza delle proprie speculazioni non può riuscire nello studio della *società* senza prendere le mosse dall'*individuo*, nè può comprendere l'*individuo* nella sua integrità senza tener conto della *società* in cui egli vive.

L'*individuo* e la *società*, la personalità individuale e l'ente collettivo sembrano, allo stato delle investigazioni attuali, specchiarsi e riverberarsi l'uno nell'altra, per guisa che mentre la *società* trova nell'*individuo* il suo elemento primordiale, l'*individuo* invece trova nella *società* la propria esplicazione e il proprio compimento. Come non vi ha elemento ed organo di vita sociale che non abbia riscontro e non prenda le mosse in qualche facoltà dell'individuo; così non vi ha neppure alcuna facoltà individuale che non trovi ampliazione e riscontro nella vita sociale. Quello è come il germe e l'embrione della *società umana*, e questa è come una personificazione più vasta e grandiosa che riceve la *personalità individuale*.

Quindi a misura che si svolge la personalità dell'individuo e viene affermandosi sotto qualche nuovo aspetto, anche la società si acconcia a questa nuova condizione di cose, e parimente ogni nuova forma assunta dalla persona collettiva e sociale viene pure a riflettersi e a riverberarsi nella personalità individuale. Di qui una azione e reazione continua fra l'*individuo* e l'*ente collettivo*, di cui egli fa parte, per cui mentre gli *individui* travasano in certa guisa sè stessi nella *società*, e vengono così modellandola sopra di sè, la *società* alla sua volta pur comunica la propria impronta agli *individui* che entrano a comporla.

II.

Tra questi due termini poi, cioè fra gli *individui* da una parte e la *società* dall'altra, intercedono dei vincoli di colleganza, che sembrano abbracciare l'uomo nella integrità della sua natura.

L'*individuo* infatti è incalzato alla *società* dai suoi *istinti;* è mantenuto in essa da una varietà indefinita di *sentimenti* ed *affetti;* ed è persuaso anche a rimanervi dal *ragionamento;* per il che si capisce che alcuni abbiano potuto paragonare il vincolo che stringe l'uomo alla società, ad una specie di attrazione e di gravitazione, mentre altri invece lo considerano piuttosto come un vincolo di libera elezione e di vicendevole affetto.

Il vero si è che dei vincoli sociali, alcuni tengono del materiale e del sensibile, quali sarebbero il vincolo del territorio, quello del sangue, e quello anche delle comuni necessità e dei comuni bisogni; mentre altri invece hanno in sè del sovrasensibile e dello spirituale, quali sarebbero i vincoli intellettuali, morali e religiosi.

Fra questi legami della umana convivenza ve ne ha poi uno importantissimo, che sembra come frammezzare fra di essi, perchè mentre da una parte ricorre alla *forza*, dall'altra cerca anche di persuadere col *ragionamento*.

Questo vincolo è il *diritto*, il quale, nel proprio interporsi fra gli uomini e la società, ha per ufficio essenziale di dare ad ogni elemento della vita sociale la parte che possa essergli dovuta, e di contenere ciascun individuo, elemento o gruppo, di cui la società si compone, nei debiti confini.

Esso è per la società ciò che è la *proporzione* e la *misura* per un edifizio, e al pari di questa proporzione e misura cerca di coordinare le parti col tutto e il tutto colle parti. Esso lega gli uni cogli altri con una rete pressochè indefinita di *facoltà* e di *obbligazioni*, e viene così a costituire, per dirlo con Seneca e coll'Alighieri, un vero *vinculum societatis humanae*; e mentre si spiega mite ed umano, ed offre la sua *tutela* a chi, persuaso della sua necessità, ne subisce volenteroso l'impero, non dubita di appigliarsi anche alla *coazione* con chi si attenti di violarne i precetti.

Nelle sue origini, il *diritto* unisce i proprii sforzi

colla *religione* e colla *famiglia* per porre le prime basi della umana consociazione, e procede così indistinto ed intrecciato cogli altri vincoli sociali, che mal si può sceverare nella società primitiva la tradizione giuridica dalla tradizione economica e religiosa. Più tardi invece viene ad avere una esistenza propria e distinta: ma anche allora procede sempre di pari passo collo svolgersi dell'individuo e della società, per guisa che, ogniqualvolta l'*individuo* afferma qualche nuovo aspetto della sua personalità, o la *società* viene a concretarsi in qualche nuova forma di convivenza civile, il *diritto* tosto interviene per riconoscere il primo, e per governare la seconda nelle nuove sue manifestazioni. Vincolo intermediario fra l'uomo e la società, riverbera così costantemente le azioni e reazioni che vengono ad esservi fra loro, e li accompagna per modo da contenere come uno specchio dei progressi, delle fermate, ed anche dei regressi che ebbero a verificarsi nella vita del genere umano. Esso insomma è un aspetto essenziale della vita della società, e come tale, mentre trova nell'*individuo* il punto di partenza di qualsiasi sua manifestazione, trova poi nella *società* il teatro in cui viene a spiegarsi in tutta la sua ricchezza e varietà di forme.

È per questo motivo che mal si possono trovare le leggi che governano la vita del diritto, senza prendere le mosse da un concetto esatto, ancorchè sommario, così dell'*uomo* individualmente considerato, come della *società umana*.

III.

L'*uomo*, che deve essere il punto di partenza per tutti gli studi delle cose sociali ed umane, può a gran fatica essere compreso ed abbracciato nella integrità e complicazione della sua natura.

Da una parte, la sua costituzione fisica si presenta complicata per guisa che essa sembra riassumere e compendiare in sè stessa la costituzione di tutti gli esseri inferiori, e dall'altra anche il suo temperamento e carattere intellettuale e morale si dispiega in tanta varietà di forme, che sembra sfuggire a qualsiasi classificazione.

Come *intelligenza*, egli ora esalta ed idoleggia la propria *ragione*, ed ora è pago di considerarsi come un anello della catena degli esseri inferiori.

Come *volontà*, ora trova in sè il germe di alte e nobili *aspirazioni*, ed ora si sente trascinato da bassissimi *istinti*.

Come *attività operativa*, ora compie alte e generose *azioni*, ed ora si riduce ad essere una *forza fisica* pressochè *brutale*.

In lui sembrano così incontrarsi due correnti; di cui l'una scaturisce dal basso, e sotto quest'aspetto quasi lo diresti una semplice continuazione della serie degli esseri inferiori; mentre l'altra invece sembra spirare dall'alto, e attirarlo verso un mondo spirituale, di cui egli

trovasi al limitare soltanto, e nel quale domina la grande idea dell'infinito.

Così, per cagione di esempio, anche nell'epoca moderna il concetto prevalente, che la scienza ebbe a formarsi dell'uomo, venne ondeggiando fra due oppostissime dottrine.

Finchè dominarono nella scienza i *metafisici* e gli *idealisti*, l'uomo deificò la propria *ragione*, e considerò questa come uno *spirito vivente* che, perpetuamente diventando, creava egli stesso il proprio universo. Ora invece che siamo in tempi in cui reagiscono i *naturalisti* ed i *positivisti*, anche l'uomo, che erasi troppo innalzato, ormai si umilia e si abbassa, e si contenta di considerare sè stesso come un prodotto della *materia*, la quale, travagliata da una *forza persistente* che la fa passare da una in altra *evoluzione*, sarebbe riuscita a produrre l'*uomo* « gloria e maraviglia dell'universo ».

I primi, profondandosi nell'abisso del proprio pensiero, vi trovarono le traccie di uno *spirito infinito* ed *assoluto*, e identificarono la *ragione umana* con questo *spirito assoluto;* mentre i secondi, investigando l'organismo corporeo dell'uomo, lo trovarono soggetto alle leggi che governano la *materia*, e lo riguardarono come un *prodotto della evoluzione* di questa.

Forse entrambi potranno avere la parte loro di ragione: perchè punto non ripugna che l'*uomo*, quale *organismo corporeo*, continui la serie degli esseri infe-

riori, e che intanto, come *essere morale*, senta aleggiare in sè stesso uno *spirito immortale*, che tende all'Infinito: ma noi cultori delle *scienze sociali* che non amiamo di vedere invaso il nostro campo nè dai *naturalisti*, nè dai *metafisici*, non dobbiamo alla nostra volta pretendere di giudicare di problemi che escono dal nostro dominio. Quindi, dovendo occuparci dell' *uomo sotto l'aspetto storico* e *sociale*, dobbiamo studiarlo alla nostra volta sopratutto nelle sue *manifestazioni sociali*.

Or bene, chi consideri l'uomo sotto questo ultimo aspetto dovrebbe fare un troppo grande sforzo tanto per abbassarlo al bruto, quanto per convertirlo in un Dio; perchè in tutte le manifestazioni sociali, quali sono la *religione*, la *scienza*, l'*arte* ed il *linguaggio*, l'uomo presentasi costantemente come un composto di *spirito* e di *materia*, così intimamente uniti fra di loro, che il minimo atto dell'individuo e la più grande opera dell'umanità riflettono l'uno e l'altra ad un tempo. Vero è che negli inizii della società umana prevalse l'aspetto sensibile e materiale della vita all'aspetto intellettuale e morale di essa; ma tuttavia anche allora, accanto agli umili principii della *industria* e dell'*arte*, apparirono gli abbozzi della *scienza* e della *religione*, i quali, per quanto siano informi, suppongono pur sempre l'idea del soprannaturale e dell'infinito. È per questo che l'uomo nelle sue *religioni* ora adora il Padre che sta nei cieli, ed ora idoleggia le forze della natura; nelle sue *legislazioni* ora obbedisce senza discutere

alle tradizioni del passato, ed ora vorrebbe rifondere ogni istituzione sociale, invocando gli insegnamenti della ragione; nelle *arti* ora aspira all'ideale, ed ora si riduce a semplice imitatore della natura; ma intanto, nonostante tutti i suoi conati, egli non può riuscire a sottrarsi al dualismo della sua natura, e trovasi costantemente trabalzato fra due oppostissime correnti, di cui l'una lo fa gravitare verso la terra, e l'altra lo fa aspirare verso il cielo. Anche gli stessi vocaboli sembrano resistere agli sforzi che si fanno per *materializzare* lo *spirito*, o per *spiritualizzare* la *materia*, come lo dimostra il fatto, che tutte le lingue hanno due vocaboli per significare l'*anima* ed il *corpo*, e che anche quelli i quali vogliono seguire questo o quel sistema esclusivo, non riescono a farsi intendere senza ricorrere a concetti e ad espressioni che sono l'opera del sistema contrario.

In questo stato di cose, lo studioso, che non voglia forzare i fatti, le credenze e i vocaboli per iscriversi a qualunque costo ad uno dei sistemi esclusivi, ora dominatori del campo scientifico, deve necessariamente conchiudere col senso comune, che l'*uomo sociale* e *storico* è un essere composto di *spirito* e di *materia* così intimamente intrecciati fra di loro, che qualsiasi fatto umano si risente dell'uno e dell'altro elemento. Egli quindi, senza punto pretendere di definire il misterioso commercio, che intercede fra l'*anima* ed il *corpo*, e in che consista l'essenza dell'uno e dell'altro elemento, si limita a prendere le mosse dal fatto incontrastabile, che la vita sia dell'individuo che della società sembra riassumersi « in

una azione e reazione costante fra questi due fattori dell'essere umano, e in una prevalenza sempre maggiore che l'elemento spirituale si sforza di acquistare sull'elemento sensibile e materiale». Mentre infatti negli esordii della vita individuale e sociale lo *spirito* sembra essere come assorbito e soffocato dal *corpo*, collo svolgersi invece di questa sembra essere lo *spirito* che viene in certo modo travagliando e stimolando il *corpo*, senza che però la prevalenza dell'uno sull'altro possa mai essere tale da far scomparire il dualismo costante dell'umana natura.

Fermo un tale concetto, all'*uomo*, quale si rivela nelle sue manifestazioni sociali, potrebbe ancor oggi essere applicata quella definizione, in cui il Vico ebbe a riassumere i dettati di un'antichissima sapienza, chiamandolo « *un conoscere, un volere, un potere finito, che intende all'infinito* ». Questa definizione infatti non solo accenna a quella lotta interiore, di cui si scorgono costantemente le traccie nella vita storica e sociale dell'uomo, ma contiene eziandio l'enumerazione di quelle facoltà essenziali e costitutive della umana natura, le quali, secondo gli psicologi antichi ed anche secondo i moderni, non possono essere maggiormente ridotte. Intanto però, per poter spiegare e comprendere il mondo storico e sociale, in quanto esso è l'opera dell'uomo, importa di far seguire a questa definizione sintetica un'analisi alquanto particolareggiata delle facoltà costitutive dell'umana natura.

IV.

L'uomo, in tutte le sue manifestazioni, consistano esse nel *conoscere*, o nel *volere*, o nell'*operare*, deve per necessità della propria natura mettere a contributo il duplice elemento materiale e spirituale, di cui egli è composto.

Per *conoscere*, egli *osserva* e *percepisce* mediante l'organo dei *sensi*, *ritiene* colla *memoria*, *confronta* le impressioni e i fatti da questa ritenuti, *accoppia* colla *fantasia* immagini sensibili con concetti intelligibili, e per ultimo spogliando, per così dire, i *fatti* osservati della *forma sensibile* in cui si trovano avvolti, cerca di assorgere all'*idea* di cui essi sono l'espressione, e per tal modo *intuisce*, *riflette*, ed *astrae*.

Il *sentire* e il *conoscere* non sono due operazioni che nell'uomo si compiano indipendentemente l'una dall'altra, ma si presuppongono invece scambievolmente per modo che in ogni umana *sensazione* già occorre un principio di *cognizione*, ed in ogni *cognizione* propria dell'uomo trovasi eziandio un germe di *sensazione*. Quasi si direbbe che questi due termini, *sentire* e *conoscere*, sono i due estremi di una estesissima catena di operazioni proprie dell'uomo, e che i due termini si possono in certa guisa invertire fra di loro, con

dire, che il *sentire* è il *conoscere* del *corpo*, mentre il *conoscere* è in certo modo il *sentire* dell'*anima;* come lo dimostra il fatto che soventi il linguaggio attribuisce al vocabolo *conoscere* una significazione del tutto *sensibile* e *materiale* (come accade di frequente negli scritti dei teologi), e al vocabolo *sentire* una significazione del tutto *intellettuale* e *morale* (il che occorre ancora nelle lingue moderne, ed era frequentissimo nella lingua latina).

Come *volere* parimenti, l'uomo viene ad essere attratto dagli *istinti*, stimolato dai *sentimenti* e dagli *affetti*, e solo quando è consapevole della propria legge, e si decide spontaneamente alla attuazione di essa, si può dire che egli *si determina* per *libera coscienza*.

Anche qui pertanto l'*istinto* inconsapevole di sè stesso, che è uno dei motori della *volontà*, e la *libera determinazione*, che è il più alto grado a cui può giungere il *volere* dell'uomo, non procedono completamente disgiunti, ma sono ancor essi due estremi d'una lunga catena di operazioni proprie dell'uomo; per cui in qualsiasi *tendenza istintiva* veramente umana trovasi un principio di *libero volere*, e in ogni *volizione* per quanto *libera* trovasi un germe di *istinto*.

Egli è per questo che i due termini si possono e si sogliono talvolta invertire nel linguaggio, come chi dicesse che gli *istinti* sono una manifestazione delle *esigenze* e della *volontà* del *corpo*, mentre il *determi-*

narsi per *libera coscienza* è invece il più *nobile istinto* dell'*anima*.

Da ultimo, anche qual *potere operativo*, l'uomo appalesa la propria *attività* sotto l'aspetto *fisico*, sotto l'aspetto *sociale*, e infine sotto l'aspetto *intellettuale* e *morale;* ma sarebbe un errore il credere che questi vari aspetti dell'*attività* dell'uomo procedano disgiuntamente l'uno dall'altro, perchè l'esperienza dimostra abbastanza, che ogni estrinsecazione della *attività fisica* per parte dell'uomo suppone una certa *energia morale*, al modo stesso che ogni *energia morale* suppone alla sua volta una base di *attività fisica*.

Anche qui pertanto i due termini opposti si possono convertire l'uno nell'altro, e si può dire, non senza qualche eleganza, che la *forza* è in certo modo la *virtù* del *corpo*, mentre la *virtù* è invece la *forza* dell'*anima;* cosa che accadeva anche più frequente nella lingua latina, ove i vocaboli *vir*, *vis*, *virtus* avevano senza alcun dubbio una strettissima attinenza fra di loro, e solevano soventi essere trasportati dalla significazione fisica alla morale, e viceversa.

Continuando ora a studiare l'uomo nelle sue manifestazioni sociali, noi possiamo affermare che esso, in quanto è un *conoscere*, trovasi in continuo travaglio per acquistare *nuove cognizioni* e per chiarire sempre più i proprii *pensieri* ed *idee;* come *volere* invece trovasi continuamente stimolato da nuovi *desideri* ed *aspi-*

razioni, e ricorre alla *parola* ed al *linguaggio* per esprimerli e significarli agli altri; e infine qual *potere operativo* è un'*attività* che si estrinseca continuamente in nuove *azioni* e in nuovi *fatti*.

Per tal modo il *pensiero*, che si elabora nella *intelligenza*, la *parola* che gli serve ad esprimere la sua *volontà*, e l'*azione* in cui estrinseca il suo *potere operativo*, sono la triplice manifestazione dell'uomo storico e sociale: i quali tre aspetti della sua vita si intrecciano così intimamente fra di loro, che il *pensiero* e l'*azione* ancor essi sono come i due estremi di una catena, mentre la *parola* è come un termine intermedio che serve ad unirli, perchè essa nell'uomo deve da una parte essere l'*espressione* di un *pensiero*, e dall'altra è già un *principio* di *azione*.

Di qui conseguita che anche le tre *facoltà costitutive* dell'uomo si intrecciano costantemente insieme, agiscono e reagiscono, e cercano anzi di immedesimarsi l'una nell'altra. Il *conoscere* dell'uomo cerca di trasformarsi in *potere operativo*, ed il suo *operare* tende ad informarsi al *conoscere;* mentre il *volere*, che frammezza fra le altre due facoltà, trovasi in un *assiduo conato*, acciò le *idee* dell'intelligenza si trasformino in *fatti* ed in *azioni*, e le *azioni* si informino alla *idea*, di cui esse debbono essere l'espressione. Le *idee* e le *azioni*, nelle quali pure si manifesta la duplice natura dell'uomo, tendono così ad avviarsi le une verso delle altre e vengono ad accoppiarsi nella *parola*, la quale, mentre serve da una parte a concretare e a fermare il *pensiero*,

giova dall'altra a stimolare e a preparare l'*azione;* ed è mediante questo mirabile magistero che nella vita dell'uomo tutto ciò che è *idea* tende a diventare *fatto*, e tutto ciò che è *fatto* può anche essere oggetto di *cognizione* e di *idea*, mentre la *parola* si sforza di abbracciare e di esprimere così il mondo dei *fatti*, come quello delle *idee:* donde un immedesimarsi e un intrecciarsi continuo delle facoltà umane e delle molteplici manifestazioni di esse.

Per esprimere sotto un altro aspetto il medesimo concetto, si può anche dire che l'uomo è una *mente* che *ragiona*, un *cuore* che *sente*, ed una *mano* che *opera*. La *mente* tende ad essere guida della *mano* e questa alla sua volta deve obbedire alla *mente*, mentre il *cuore* coi proprii *sentimenti* ed *affetti* compie l'ufficio di intermediario acciò l'*idea*, che illumina l'*intelligenza*, si estrinsechi nelle *azioni* e nei *fatti*, e le *azioni* si informino sempre più alla *idea*, che deve esserne la regola e la norma.

In questo senso viene in parte ad esser vero quel detto ormai comune *volere è potere*, come pure quell'altro *l'uomo tanto può*, *quanto sa;* ma conviene a tale effetto che fra il *conoscere* e il *potere* si interponga vigorosa ed energica la *volontà*, che è la regina delle facoltà umane, ed è la sola che valga a mantenere l'equilibrio e l'accordo fra la *mente* che *conosce*, e la *mano* che *opera*. Questa ha per la *vita psicologica* dell'uomo quella importanza stessa che ha il *cuore* per la *vita fisiologica* di esso, ed a quel modo che il *cuore*

è come l'intermediario fra il *cervello* e le *estremità* del corpo umano, così la *volontà* viene ad essere l'intermediaria fra la *vita* di *pensiero* e la *vita* di *azione* che sono proprie dell'uomo. È solo per mezzo della *volontà* che l'*ideale* può trasformarsi in *reale*, ed è solo mediante i suoi sforzi che il *reale* cercherà di accostarsi sempre più all'*ideale*.

Guardisi intanto l'uomo, che l'*ideale* e il *reale* non vengano per lui ad essere soverchiamente distanti fra di loro, poichè in allora la sua *volontà* o corre a precipizio, dimenticando i consigli della prudenza, o invece spaventata dal lunghissimo cammino che dovrebbe percorrere, si arresta neghittosa e sfiduciata, e con essa arrestasi il progresso sia dell'individuo che della società umana.

Intanto, da questa breve analisi delle facoltà umane si può inferire che la *vita* dell'uomo integro ed equilibrato nelle sue facoltà, *storicamente considerata*, può essere riassunta in una *idea* che egli cerca di incarnare nei *fatti*, e in un numero indefinito di *fatti*, che tutti si indirizzano al compimento di una *idea*; mentre la facoltà, a cui si appartiene una simile conversione, è la *volontà pertinace* e *costante*, che è quella che costituisce la *tempra* e il *carattere dell'uomo*.

V.

Anche questa notizia sommaria dell'uomo e delle sue facoltà costitutive può esserci di guida per comprendere la vita della società umana, attribuendo al vo-

cabolo *società* la più estesa e generica significazione di cui possa essere capace.

L'uomo infatti, come sopra si è accennato, reca tutto se stesso nella società umana; vi insinua le proprie *idee*, vi trapianta i suoi *sentimenti* ed *affetti* e vi esprime i suoi *desiderii* ed *aspirazioni*, come pure vi compie le proprie *gesta* ed *azioni*. È per questo che ogni facoltà costitutiva dell'uomo trova nella società un organo speciale che vi corrisponde, e che questa costituisce come una *personalità* in grande, ancorchè non sia concretata in una *individualità fisica* che cada sotto i sensi.

Le *idee*, che balenano imperfette e monche nei singoli individui, si incontrano, si urtano, si elidono e correggono vicendevolmente nelle proprie esagerazioni in seno della società umana, e servono così ad elaborare in quell'ente astratto, che è l'*intelligenza sociale*, quelle produzioni intellettuali che sogliono indicarsi coi nomi di *senso comune*, di *opinione pubblica* e di *scienza* propriamente detta: le quali, sebbene nella sostanza non siano che la risultante delle idee e delle opinioni dei singoli, hanno tuttavia una esistenza propria e distinta, e servono a contenere in certi confini la intelligenza dei singoli individui. A costituire poi questa vita intellettuale della società umana concorre eziandio un *senso* per apprendere, una *memoria* per ritenere la *storia* e le *tradizioni sociali*, una *fantasia* mediante cui, accoppiando i sensibili cogli intelligibili, si

creano i *miti*, i *simboli* e le *leggende*, e infine una *mente*, la quale perpetuando l'elaborazione dei sistemi escogitati da questo o da quell'individuo, viene ancora essa *intuendo*, *riflettendo* ed *astraendo*.

Parimenti anche le *volontà*, le *tendenze* e le *aspirazioni* dei singoli individui, incontrandosi nella convivenza sociale, perdono nell'attrito e nel conflitto ciò che in esse possa esservi di particolare e di individuale, si correggono reciprocamente nei proprii eccessi, e giungono a *collettivarsi* (se sia lecita l'espressione) in un *volere sociale;* il quale, estrinsecandosi nei *costumi*, nelle *tradizioni*, e nelle *leggi religiose*, *morali* e *giuridiche*, costituisce una specie di *legislazione sociale*, attribuendo a questo vocabolo la più estesa significazione di cui possa essere capace.

Al modo stesso che la *parola* era per l'individuo l'espressione della sua *volontà*, così anche questa *legislazione* viene ad essere un *verbo* o *parola sociale*, ossia l'*espressione della volontà collettiva e sociale;* la quale tuttavia, mentre ha la propria origine nella stessa volontà degli individui, e porta con sè l'impronta dei loro istinti, sentimenti ed aspirazioni, ha poi una esistenza propria e distinta e si converte in un freno ed in un ritegno, da cui debbono essere contenute le singole volontà individuali.

Per ultimo, anche il *potere operativo* dei singoli individui e delle consociazioni minori, che si formano nel seno della grande società umana, collettivandosi pur esso, giunge a creare e ad organizzare una *forza pubblica*,

un'*autorità politica* ed una *energia sociale:* le quali, ancorchè muovano pur esse dal potere dei singoli individui, finiscono tuttavia per diventare paurose ed imponenti per coloro che inconsapevoli entrarono a costituirle.

È in questo *potere sociale* che si ammassano le *forze* dei singoli, e ne risultano gli *eserciti*, i quali, sebbene escano dal seno della nazione, pure hanno per missione di tutelare la nazione stessa nel proprio interno, e di difenderla dalle aggressioni esterne: è in esso parimenti che si riuniscono le *attività* dei singoli individui, in quanto attendono all'esercizio delle loro funzioni pubbliche ed amministrative, e ne risulta quella che suol essere chiamata l'*autorità pubblica e governativa* colle sue molteplici gradazioni e divisioni; è in esso infine che si collegano eziandio le *energie morali* dei singoli individui, per modo che anche la società viene esplicando una propria *virtù* ed una propria *energia morale;* per cui non parlasi soltanto della virtù e del carattere di un individuo, ma anche della virtù e del carattere di un ordine sociale, di una città, di una nazione e perfino del genere umano.

Quindi è solo in parte, che, a parer nostro, può essere accolto il paragone oggidì frequentemente adoperato fra la *società* e qualsiasi altro *organismo.* Questa *vita organica*, per cui le *società*, al pari degli individui, nascono, crescono e muoiono, non è tutta la vita sociale, al modo stesso che l'organismo corporeo non è tutto l'uomo; ma, oltre all'avere una vita organica che si concreta in questa o in quella società par-

ticolare di sua natura transitoria e caduca, la *società umana* si rivela eziandio percorsa da uno *spirito immortale*, che non viene meno col dileguarsi di questa o di quella congregazione sociale, ma spiegasi indefesso attraverso i secoli e le generazioni, e sembra talvolta palesarsi più vigoroso e vivace dopo le catastrofi di questa o di quella società particolare.

Anche la *società* ha una vita di *pensiero* ed una vita di *azione*, che si vengono costantemente immedesimando ed intrecciando fra di loro; per modo che la sua vita può tutta riassumersi in certe *idee fondamentali*, quali sarebbero quelle di *vero*, di *bello*, di *buono*, di *utile*, di *giusto* e di *onesto*, che essa cerca di tradurre nella *realtà* e nei *fatti;* ed in un numero indefinito di *azioni* e di *fatti*, che essa cerca di richiamare a quelle *idee fondamentali*, che sembrano esserle di guida nel proprio viaggio; mentre si appartiene poi alla *volontà sociale* di essere in continuo *conato* per convertire le *idee* nei *fatti*, e per indirizzare i *fatti* al compimento delle *idee*.

È in base a questo processo costante della società umana, che si operò in ogni tempo in seno di essa una specie di divisione di lavoro fra i diversi ordini e classi, e che deve ravvisarsi qualche cosa di più di una semplice metafora in quelle solite espressioni, che rimontano agli esordii delle convivenze sociali, colle quali si attribuisce eziandio alla società una *mente* che *ragiona*, ed una *mano* che *opera*, ed un *cuore*, il quale, costituendosi come intermediario fra esse, si

sforza per convertire le *idee* della *mente* nelle *azioni* della *mano*, e per richiamare le *azioni* della *mano* alle *idee* che illuminano la *mente*.

Per verità è dimostrato dall'esperienza di tutti i tempi e di tutti i paesi che anche nella società le *idee*, quando sono gettate in un terreno acconcio, non si contentano di rimanervi *inoperose* ed *inerti*, ma tendono per necessità della propria natura a convertirsi in *fatti;* al modo stesso che anche le *azioni* ed i *fatti* non procedono già a capriccio, ma si rannodano tutti a certe *idee* che loro servono di regola e di norma. Fra questi due estremi poi viene ad interporsi la *legge* o *parola sociale*, la quale è come un vincolo fra il *fatto* e l'*idea:* ond'è che essa, mentre da una parte cerca di farsi interprete dell'*ideale sociale* in un'epoca determinata, dall'altra invece deve pur tenere conto delle *condizioni reali* e delle *necessità* di *fatto* in cui questa o quella *società* si trova.

Anche qui pertanto, fra l'*ideale* che si propone la *società*, e le *condizioni reali* e di *fatto* in cui essa si trova, la distanza non deve mai essere soverchia: perchè altrimenti la *volontà sociale*, o arrestasi scoraggiata di fronte alla impossibilità di raggiungere il proprio *ideale*, o avviandosi precipitosa al conseguimento di esso dimentica il suo passato, e le sue condizioni presenti, e viene a trovarsi in quelle condizioni di *squilibrio* e di *rivoluzione*, le quali sogliono sempre provocare una *reazione contraria*, finchè l'accordo fra i vari aspetti della vita sociale non venga ad essere ristabilito.

VI.

Che se poi si consideri la vita dell'individuo nei suoi rapporti colla vita della società umana, viene ad essere facilmente dimostrato, che quella e questa si trovano in una azione e reazione continua.

Questa azione e reazione si manifesta fra le *idee* e le *opinioni* degli individui e la *scienza* ed *opinione pubblica*, che si elabora gradatamente nella società di cui essi fanno parte ; fra le *tendenze* soventi *egoistiche* dei *singoli individui*, e quelle invece *più eque* e *moderatrici* che si concretano nella *legislazione sociale;* e per ultimo anche nel dominio delle *azioni*, le quali, mentre *individualmente* considerate, sono anomale ed irregolari, assumono invece fra tutte un incesso regolare e costante.

Mentre du una parte la *personalità dell'individuo* sembra essere tanto più grande quanto meglio egli riesce a concretare in sè stesso questo o quell'aspetto della vita sociale, pur comunicando al medesimo la sua impronta individuale; dall'altra anche la *società* sembra far convergere in una potentissima lente le idee, le tendenze e le azioni degli individui, che entrano a comporla, per riverberarne poi i raggi più concentrati e potenti sugli individui stessi. L'*individuo* per tal modo *acuisce* il proprio *intelletto*, *modera* la propria *volontà*, ed *afforza* la propria *attività* nella vita della

società umana; e intanto questa nell'immortale suo viaggio non ha mai altro principio, altro mezzo ed altro fine, che l'*individuo* stesso. È per esso che la *società* raccoglie l'eredità economica, politica e morale delle generazioni che furono, per ripartirla su quelle che ora sono, e che intanto ricava anche da queste nuovi capitali che verrà poi ripartendo fra le generazioni venture.

VII.

Ferme così le relazioni fra la *società* e l'*individuo*, non sarà difficile formarsi fin d'ora una idea generale e comprensiva della vita del diritto, la quale mentre verrà ad essere comprovata nel corso dell'opera, sarà intanto un avviamento per comprendere l'opera stessa, e il concetto ispiratore della medesima.

La *vita del diritto* è un aspetto della *vita sociale*, e quindi mentre da una parte deve di necessità prendere le mosse dall'*individuo* e riflettere le facoltà costitutive di esso, deve dall'altra trovare esplicazione e compimento nella *società umana*.

L'*individuo*, che è *conoscere*, *volere* e *potere* ad un tempo, non può d'un tratto distinguere fra queste sue facoltà costitutive, e quindi reca dapprima tutto se stesso nella *affermazione* del suo *diritto*. Egli lo afferra confusamente, come *idea di giusto*, che è presente al suo intelletto; come *ordine*, *comando*, *legge*, che si impone alla sua volontà e a quella degli altri uomini; e infine

come *potestà di agire* spettante a lui e agli altri. Che anzi questi tre aspetti del *diritto*, che solo un'analisi posteriore riuscirà a distinguere, agiscono sovra di lui come a forze riunite e gli si presentano confusi ed indistinti per guisa che per l'uomo primitivo, à somiglianza di quanto accade nella infanzia, il *vedere* che una cosa gli appartiene, l'*affermare* che questa è sua (*aio hanc rem meam esse ex jure Quiritium*), e il *porre mano* a *rivendicarla* come sua propria vengono, per dire così, a costituire una sola e medesima operazione.

È solo più tardi che si opera in certo modo una *divisione di lavoro* fra le facoltà costitutive dell'uomo e che il *diritto* viene ad essere afferrato nei suoi diversi *momenti*. La *mente* dell'uomo comincia allora a scorgere nel *giusto* una *idea* splendida e luminosa; la sua *volontà* a riconoscere in esso un aspetto particolare della *legge*, a cui gli uomini debbono obbedire nei rapporti sociali cogli altri uomini; e infine il *potere operativo* dell'uomo prende ad esercitare e a far valere il suo *diritto* sotto forma di *azione*.

VIII.

Ciò che accade in piccolo nell'individuo, si verifica in proporzioni più grandiose e più vaste nella società umana.

Quella *idea* di *giusto*, che si intuisce in modo manchevole ed imperfetto dai singoli individui, mediante l'attrito ed il conflitto delle opinioni, si elabora perennemente nella vita sociale, e vi produce quella *scienza*

speciale, che chiamasi la *scienza del diritto*; la quale, sebbene sia la risultante delle idee di tutti intorno alla *giustizia* ed al *diritto*, è tuttavia anche una moderatrice delle opinioni dei singoli nella concezione della *giustizia* e del *diritto*.

Al modo stesso le affermazioni dei singoli individui, tanto nel *proclamare* il proprio *diritto* quanto nel *riconoscere* le proprie *obbligazioni* verso gli altri, adagiandosi insieme, a guisa delle verghe di cui si componevano i fasci degli antichi littori, finiscono per produrre nella società un'*affermazione collettiva*, che in tutti riconosce dei *diritti* e a tutti impone delle *obbligazioni*, e costituisce la *legge giuridica;* la quale, pur essendo la *espressione della volontà comune*, si converte in un freno ed in un ritegno alle *volontà particolari*.

Per ultimo le *attività individuali*, intente all'esercizio effettivo dei proprii diritti e all'adempimento delle proprie obbligazioni, compaginandosi ancor esse insieme, finiscono per produrre, al disopra delle *libertà individuali*, *un'autorità sociale*; la quale, mentre è *difesa* per tutti in quanto elevano giuste pretese, ha anche per ufficio di redarguire e punire coloro che escano dalla propria cerchia ed usurpino l'altrui diritto.

Anche questi varii aspetti della vita giuridica si presentano confusi ed indistinti nelle origini sociali; ma poi si vengono distinguendo gradatamente l'uno dall'altro, e acquistano ciascuno un organo speciale nella società umana. Viene infatti organandosi a poco a poco nella società un ordine di persone che attende all'*elaborazione*

scientifica dell'*idea* del *giusto*; un altro a cui si appartiene di farsi interprete della *volontà sociale* in tema di diritto e di trasformarla in *legge;* e un altro infine a cui spetta di fare in modo che le *leggi* trovino la propria applicazione nei *fatti*. I quali ordini di poteri e di persone, mentre hanno ciascuno una propria funzione, concorrono fra tutti ad un'operazione complessiva importantissima per la società umana, che è quella di venir applicando l'unica e grande *idea* del *giusto* alla immensa varietà di *fatti* e di *azioni*, in cui dispiegasi la molteplice attività dell'uomo.

Si giunge così a questo risultato, che mentre è unica l'*idea* ispiratrice di tutto l'edifizio giuridico, cioè l'*idea* del *giusto*, la quale può dirsi a ragione *comune*, *universale* e *costante*, perchè sempre e in ogni dove potè essere riassunta nel precetto di *dare a ciascuno ciò che gli appartiene*, dall'altra sono *innumerevoli*, *transitorii*, *mutabili* e *particolari i fatti umani*, ai quali questa unica *idea* deve essere applicata.

Ferve però costantemente il lavoro nel dominio giuridico. Mentre da una parte la *scienza del diritto* si travaglia per raggiungere quell' *ideale di giusto*, che conviene ad un'epoca determinata, e mentre dall'altra l'*attività molteplice* dell'uomo, colla varietà indefinita delle proprie manifestazioni, dà origine a *fatti* ed a *rapporti* sempre *nuovi*, la *legislazione* invece, *interprete* della *volontà sociale*, cerca costantemente di venire armonizzando e proporzionando il *giusto*, quale appare all'*intelletto*, colle esigenze e colle condizioni di *fatto*,

nelle quali deve essere applicato. È per mezzo della *legislazione* che quel *diritto* che chiamasi *ideale* cerca di trasformarsi in *diritto positivo* o *reale*, e che il *diritto positivo* cerca di farsi interprete, per quanto sia possibile, del *diritto ideale;* donde la conseguenza, che la *legge*, per trovarsi nel mezzo, deve continuamente approfittarsi di ogni nuovo aspetto sotto cui venga a presentarsi l'*idea del giusto*, e tener conto di ogni nuova esplicazione dell'*attività giuridica* dell'uomo.

IX.

Da tanto intreccio, che viene verificandosi nella vita giuridica della società umana, questo intanto è lecito raccogliere che nel *diritto* occorre un *elemento immutabile*, *costante*, *universale*, che è rappresentato dall'*idea del giusto*, ed un *elemento mutabile*, *particolare*, *caduco*, che è rappresentato dai *fatti contingenti* e *transitorî*, a cui il *diritto* deve essere applicato.

In esso vi ha un *elemento unificatore*, che è l'*idea* del *giusto*, ed un *elemento* che direbbesi *diversificatore*, il quale consiste nelle *speciali contingenze* a cui deve proporzionarsi e accomodarsi quest'unica *idea*.

Anche il *diritto* quindi si svolge fra due oppostissime correnti, di cui una sembra corrispondere all'*elemento spirituale* e l'altra all'*elemento materiale*, dal cui intreccio risulta la *personalità umana;* e mentre da una parte tende a soddisfare una delle più nobili *aspirazioni*

dello spirito umano, dall'altra porta le traccie dei più umili *bisogni* della vita. Esso insomma si esplica in un'atmosfera mista di *fatti* e di *idee*, di *bisogni sensibili* e di *aspirazioni morali;* donde la conseguenza che nel suo dominio il *transitorio* si intreccia col *costante*, il *molteplice* si armonizza nell'*uno*, il *certo* si coordina col *vero*, e l'*autorità* e la *ragione* si sussidiano a vicenda.

Questi elementi opposti si trovano sempre in azione e in reazione in seno del diritto: ma intanto a chi consideri la vita di esso per un lungo tratto del suo cammino si viene rivelando una grande legge, in virtù della quale la *forza* si subordina alla *ragione*, il *certo* si fa sempre migliore interprete del *vero*, e l'*autorità* viene sempre più cercando l'appoggio della *ragione*. È questa una legge, che potrebbe chiamarsi di *progressiva spiritualizzazione;* perchè in virtù di essa il *diritto* viene sempre più svestendo ciò che aveva di materiale e di rozzo nelle proprie *origini*, per farsi interprete più mite ed umano dei *principii universali di ragione*. È per questa legge che la *scienza* cominciò dall'essere interprete cauta e guardinga della *lettera* della legge e finì per ricercare di preferenza l'*intima ragione* di essa. È per essa parimenti che la *legislazione* cominciò dall'apparire come un *vincolo fisico e materiale*, simboleggiato in una specie di nodo (*nexum*), e finì col tempo per cambiarsi in un *vincolo* di *carattere etico e morale*. È per esso infine che la *potestà giuridica* dell'uomo, che un tempo quasi non riconosceva altra legge che la propria *forza*, già comincia a riconoscere l'*autorità*

della ragione. Questa *spiritualizzazione* tuttavia non potrà mai giungere a tale da cancellare questo eterno dualismo, perchè se è dato all'uomo di *progredire*, non gli è però concesso di *trasumanarsi*, nè di uscire

Della vagina delle membra sue.

X.

Frammezzo intanto a questa ricchezza di manifestazioni giuridiche, la Filosofia del diritto non può per sua natura tener dietro a ciò che nella vita giuridica siavi di *vario*, di *transitorio*, di *particolare;* ma deve di necessità cercare di raccogliere ciò che in essa siavi di *comune*, di *costante*, di *universale*.

Or bene, per dirlo fin d'ora, quello che vi ha di *comune*, frammezzo al *vario* della vita giuridica dei popoli, sono le *origini del diritto;* poichè le investigazioni recenti hanno dimostrato, che quanto più si si spinge lo sguardo verso le *origini della società umana*, tanto più le istituzioni di essa diventano *analoghe ed omogenee* fra di loro, e si presentano con certi *caratteri comuni* a tutti i popoli primitivi. Quello invece che vi ha di *costante*, frammezzo al *transitorio* della vita del diritto, sono quelle *leggi storiche* che si manifestano *costantemente* nello svolgimento del diritto, perchè trovano la propria causa in ciò che vi ha d'*identico* nella natura dell'uomo. Quello infine che vi ha di *universale*, frammezzo al

particolare nella vita del diritto, consiste in quei *principii di ragione*, che nella loro *universalità* comprendono e trovano applicazione nella immensa varietà de' fatti e de' rapporti giuridici.

Sono questi gli elementi della vita del diritto, la cui investigazione si appartiene sopratutto al filosofo.

Egli comincia quindi dal cercare di sorprendere il diritto nella sua *genesi* ed *origine di fatto*, spingendo le sue indagini fino a que' tempi, in cui esso comincia a sbocciare nella società umana, poichè è sopratutto in tali *origini*, che il diritto, ancorchè confuso cogli altri elementi della vita sociale, si presenta in tutta la virtualità di cui può essere capace, e riflette l'*integra natura* dell'uomo. — Lo segue poscia nello *svolgimento vario* e *molteplice* che esso riceve nella *storia*, cercando però, frammezzo alla varietà indefinita delle sue manifestazioni, le *leggi storiche costanti*, che ne governano lo svolgimento: poichè, quando così non facesse, egli finirebbe per smarrirsi nella congerie indefinita de' *particolari*. — Infine, quando sia pervenuto a quel punto di esplicazione in cui trovasi il diritto in un'epoca determinata, dee cercare di unificarlo e coordinarlo, ricorrendo a quei *principii di ragione*, la cui realizzazione progressiva viene operandosi nella successione de' secoli e delle generazioni.

Per sorprendere il *diritto* nelle proprie *origini* occorre sopratutto l'*osservazione della natura;* per afferrare le *leggi costanti* del suo *storico sviluppo* importa specialmente di *confrontare* e di *comparare* le

legislazioni diverse che ebbero ad esplicarsi nello spazio e nel tempo; e infine, per assorgere a' *principii di ragione*, conviene *riflettere* ed *astrarre*, cioè *trascendere* i *fatti* per afferrare l'*idea* di cui questi sono la espressione. — *Natura, storia* e *idea;* la *osservazione* della natura, la *comparazione* della storia e l'*astrazione* dell'idea; lo studio de' *fatti*, dei *vocaboli* e delle *idee*, sono altrettanti elementi che debbono recare il proprio contributo allo studio filosofico del diritto; ed è solo, facendo procedere di pari passo questi varii elementi e *comparandoli* continuamente fra di loro in modo che essi vengano correggendosi e contemperandosi a vicenda, che si possono trovare le leggi generali che governano la vita del diritto nella società.

Studiato sotto questo punto di vista, il *diritto*, se da una parte non può più essere considerato come una *matematica di rapporti immutabile nel tempo e nello spazio*, dall'altra non può neppure essere riguardato come una *semplice produzione, frutto della evoluzione della natura*. Se da una parte non può essere considerato come un *ideale astratto*, che solo potrebbe convenire ad un uomo ideale e perfetto; dall'altra non può neppure essere ridotto ad un *aspetto* di quella *lotta per la esistenza*, che occorre nel mondo fisico e naturale.

Il diritto invece viene a presentarsi come un *elemento organico* della società vivente, che si svolge insieme con essa mediante l'azione e reazione continua fra la *ragione* ed i *fatti*. Se esso ha delle umili

origini di fatto, ha pure innanzi a sè dei *principii di ragione*, alla cui attuazione intende seguendo certe *leggi storiche* e *costanti;* ha un *presente*, un *passato*, un *avvenire;* una *vita organica di evoluzione*, che è determinata dalla diversità di razza, di territorio e di clima; una *vita storica d'incivilimento*, che è determinata dal diverso grado di civiltà, in cui si trovano i popoli; e infine una *vita ideale* di *progresso*, che dipende dalla consapevolezza maggiore con cui può essere afferrata e svolta dai vari popoli la grande idea del giusto. Esso, infine, è un *certo*, e intanto tende ad informarsi al *vero;* è stabilito dall'*autorità*, e intanto cerca di rendersi interprete della *ragione;* e mentre vive in una quantità immensa ed indefinita di *fatti*, s'ispira ad una unica *idea*, la quale, anzichè esaurirsi col numero indefinito delle proprie applicazioni, sembra invece farsi più splendida a misura che è più grande la congerie de' *fatti umani* a cui dev'essere applicata.

Dopo ciò, anche l'*idea del giusto* viene ad apparire come uno degli aspetti della grande *idea dell'infinito*, e si può di essa conchiudere col Poeta:

> La prima Luce, che tutta la raia
> Per tanti modi in essa si ricepe
> Quanti son gli splendori a che s'appaia.
>
> . . . .
>
> Vedi l'eccelso omai e la larghezza
> Dell'eterno Valor, poscia che tanti
> Speculi fatti v'ha, in che si spezza,
> Uno manendo in sè, come davanti.

PARTE PRIMA

GENESI PSICOLOGICA E SVOLGIMENTO STORICO DELL'IDEA DEL DIRITTO NELLA SOCIETÀ.

CAPITOLO PRELIMINARE

Genesi del Diritto nella società è partizione della materia.

1. Duplice carattere sotto cui si presenta il diritto primitivo. — 2. Spiegazione psicologica di questo dualismo. — 3. Aspetto confuso ed indistinto sotto cui manifestasi il diritto all'uomo primitivo. — 4. Legge che governa lo svolgimento progressivo di esso nella società umana. — 5. Della prima divisione di classi che dovette operarsi nella società umana e del diverso aspetto sotto cui ciascuna classe ebbe ad afferrare e a svolgere il diritto. — 6. Dei varii aspetti sotto cui può studiarsi la vita giuridica. — 7. Come deve studiarla il filosofo del diritto. — 8. Diversi periodi in cui può essere divisa la storia filosofica del diritto. — 9. Necessità in tale studio di dare una parte alla *psicologia civile*, ed una parte alla *fisiologia sociale*.

1. Le investigazioni accurate, che si fecero in questi ultimi tempi intorno alle origini della società e delle istituzioni sociali, condussero a riscontrare nel diritto primitivo due caratteri, che a primo aspetto appariscono in contraddizione fra di loro.

Da una parte, il diritto primitivo si presenta proporzionato alle condizioni economiche e al grado di civiltà dei popoli a cui deve essere applicato; è contristato assai frequentemente dalla forza e dalla violenza, e riverbera in ogni sua parte le soverchianti passioni dell'uomo primitivo. — Dall'altra invece, esso appare circondato da un'aureola religiosa che gli concilia riverenza e rispetto; è promulgato come una *parola divina*, come un *Fas*

misterioso ed arcano, il cui senso intimo non può essere afferrato dal volgo, e le cui cerimonie solenni debbono essere adempiute con scrupolo nei loro più minuti particolari. — Mentre sotto un aspetto è il portato delle naturali necessità, sotto un altro invece è il dettato di un'autorità soprannaturale e divina, e sembra confermare la descrizione degli antichi Romani, per i quali il diritto era una cosa umana e divina ad un tempo, un *Jus* ed un *Fas*, un comando positivo ed una rivelazione della Divinità, una *forza* che soggiogava ed una *religione*, i cui misteri non dovevano essere penetrati dal volgo (1).

2. Questo dualismo, che a prima giunta può sembrare incomprensibile e che condusse ad apprezzamenti così diversi del diritto primitivo, è invece facile a spiegarsi, quando si consideri che esso corrisponde alla stessa natura dell'uomo.

Il diritto, istituzione sociale ed umana per eccellenza, riflette da una parte i *bisogni sensibili* e *materiali* dell'uomo, e dall'altra porta sempre mai l'impronta delle sue *aspirazioni ideali*. Esso ha così una *vita positiva e di fatto*, che è il portato dei bisogni e delle necessità naturali a cui l'uomo è sottoposto, e segue passo passo l'esplicarsi della vita economica della società umana; ed una *vita spirituale* ed *ideale*, che prende invece le mosse dalla grande idea della *divinità*, la quale, per quanto possa essere grossolanamente afferrata, è pur sempre la

---

(1) Questo carattere del diritto primitivo fu messo in evidenza da gran tempo dal Vico, le cui intuizioni furono poi confermate dagli studii più recenti. — Sono a vedersi in proposito il Jhering, *L'Esprit du Droit Romain*, trad. Meulenaere, Paris, 1877, tome I, liv. I, tit. I, chap. III; il Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, Paris, 1876, il quale si propone sopratutto di provare l'influenza che ebbe la religione nella costituzione della società primitiva; e il Padelletti, *Manuale di storia del Diritto Romano*, Firenze, 1878, il cui principale merito, a parer mio, è quello di provare l'influenza dello svolgimento economico sulla vita giuridica romana. — Sui rapporti fra il *Fas* ed il *Jus* presso i Romani, è da vedersi il Jhering, op. cit., tome I, pag. 266.

prima che si presenta come dominatrice e sovrana alla intelligenza dell'uomo (1).

È questo il motivo, per cui mentre le *origini di fatto* del diritto debbono essere cercate nei *bisogni*, nelle *necessità*, negli *istinti* ed anche nelle *passioni* dell'uomo primitivo; le sue *origini ideali* invece presentansi dapprima avvolte negli arcani della *religione*, la quale, rappresentando un potere soprannaturale, era la sola che valesse a contenere in certi confini l'irrompere violento delle passioni e dei prepotenti istinti della umana natura. —Terra e Cielo, Natura e Dio, le necessità materiali della vita e le aspirazioni ideali dell'uomo concorsero così a mettere le fondamenta dell'edifizio giuridico, ed è solo col dare all'uno e all'altro elemento la debita parte, che si possono spiegare quelle apparenti contraddizioni, le quali, mentre sono più recise nel diritto primitivo, non sono però ancora scomparse del tutto dal diritto dei popoli moderni.

3. Sarebbe tuttavia un grande errore il credere, che l'ingegno umano sia pervenuto di un tratto a sceverare nel *diritto* ciò che in esso vi era di *materiale* e di *sensibile*, da ciò che esso conteneva di *spirituale* e di *ideale*. Le investigazioni più recenti dimostrano invece che la Natura, l'Uomo e Dio si presentarono dapprima in una sintesi confusa alla intelligenza degli uomini.

Per l'uomo primitivo la *natura* è una rivelazione esteriore della *divinità*, e questa non è che lo *Spirito* che anima e regge l'universa *natura;* mentre anche la *persona umana* ora prende per lui le proporzioni di una divinità come il padre di famiglia antico, ed ora invece appare come una personificazione di questa

(1) Scrive in proposito lo Zeller, *Philosophie des Grecs*, trad. Boutroux, Paris, 1877, Introd., pag. 49. « L'idée religieuse est toujours, et elle a été « notamment chez les Grecs la première forme sous laquelle la connexion uni- « verselle des phénomènes et l'empire de forces invisibles, ou des lois générales « sont représentés dans la conscience humaine ».

o di quella forza della natura. Per lui le *forze naturali* finiscono tutte per essere trasformate e simboleggiate in altrettante *divinità,* e la *divinità* alla sua volta viene a rivelarsi in ogni fenomeno della *natura* (1).

Che anzi l'uomo primitivo, come mal riesce ancora a distinguere la *natura,* la *persona umana* e *Dio,* così per maggior ragione quando ferma il suo pensiero sopra se stesso, mal può riuscire a sceverare distintamente i suoi *istinti fisici* e *materiali* dalle sue *aspirazioni morali.* — Egli invece, somigliante in certa guisa ad un uomo, che alla mente di un fanciullo accoppii la vigoria fisica di un adulto, reca tutto se stesso in qualsiasi cosa che egli compia; opera, per così dire, a forze riunite, e quindi anche la concezione primitiva, che egli riesce a formarsi del diritto, sembra riverberare l'integrità della sua natura. — Per lui *sentire internamente* il proprio diritto e ricorrere, occorrendo, anche alla *forza* e alla *violenza* per ottenerne senz'altro l'attuazione, dovette essere un solo ed unico atto; al modo stesso che ancor oggi nel fanciullo il *vedere,* il *desiderare* e l'*afferrare la cosa desiderata* (che per l'uomo adulto sono tre momenti ben distinti dell'atto umano ed hanno una significazione molto diversa) si succedono così istantaneamente, che possono dirsi costituire una sola e medesima operazione.

Questa infatti sembra essere la caratteristica costante con cui l'uomo e il diritto si presentano nelle vestigia, che ancor ci rimangono della società primitiva.

---

(1) Tale ad esempio fu la religione dell'India nel periodo Vedico. V. Gorresio, *I Vedi;* Atti dell'Accademia delle scienze di Torino, vol. XIX, adunanza 2 febbraio 1878; Max Müller, *The origin and growth of Religion,* Lect. V, London, 1876, pag. 218. In tale concetto sembra anche convenire il Lange, *Histoire du matérialisme,* trad. Pommerol, Paris, 1877, tome I, pag. 2, quando scrive: « Les cosmogonies de l'Orient et de l'antiquité Grecque « ne présentent pas plus des conceptions matérialistes que des conceptions « spiritualistes; elles n'essayent pas d'expliquer le monde au moyen d'un « principe unique, mais elles nous montrent des divinités antropomorphes, des « êtres primordiaux tout à fait matériels et spirituels ».

Per l'Achille d'Omero, che è certo il miglior rappresentante del genio Ellenico primitivo, l'udire e piangere la morte di Patroclo, il gridarne alto la vendetta, e il porre mano alle armi per compierla, sono tre fasi di una sola e medesima operazione.

Lo stesso è a dirsi del Quirite Romano, il quale, sapendosi proprietario di una cosa, proclama altamente il suo diritto avanti al popolo riunito o al magistrato che lo rappresenta (*aio hanc rem meam esse ex jure Quiritium*), e al tempo stesso stende sulla cosa la propria mano, simbolo della sua potestà giuridica.

Nè opera altrimente il Germano primitivo, il quale, appena si sente ingiuriato ed offeso in sè o nella sua famiglia, afferma il suo diritto a trarne vendetta, e pone mano alle armi congiuntamente alla propria famiglia per ottenerla.

Qui l'uomo sente ancora così potentemente il proprio diritto, o ciò che crede tale, che egli conferisce tutto se stesso nell'affermazione di esso; *invoca la divinità* a testimonio della sua ragione, *si vale della parola* per proclamarla e significarla, e ricorre alla *forza della propria mano* per farla valere, e tutto ciò in modo così istantaneo, che non si possono distinguere le fasi ed i momenti diversi per cui passa questa energica e vigorosa asserzione del proprio diritto (1).

4. Che anzi, siccome è una legge dello sviluppo psicologico dell'uomo, che egli suol cominciare dapprima dall'*operare* secondo ciò che gli detta l'*istinto;* poi, dopo avere più volte ri-

---

(1) A mio avviso è esagerato il concetto di alcuni autori, fra i quali il Jhering (Op. cit., tome I, pag. 108), i quali nel diritto primitivo non scorgono che l'opera della *forza individuale*. Se si può ammettere con essi che questa è stata la prima manifestazione esteriore del diritto, conviene però aggiungere che l'uso della forza per far valere il diritto supponeva in colui che la adoperava un senso profondo del diritto a lui spettante; per cui anche allora la *forza* non viene già a confondersi col *diritto*, ma è soltanto una manifestazione grossolana e violenta del senso giuridico dell'uomo primitivo.

petuto il medesimo *atto*, prende facilmente ad obbedire all'*abitudine* da lui contratta *operando*, ed è solo quando è pervenuto ad una certa maturità di sviluppo che può giungere a *riflettere* e a *ragionare* sopra i suoi istinti e sulle abitudini da lui contratte: così anche il processo naturale che tenne il *diritto* nel suo stabilirsi nella società umana dovette assai probabilmente essere il seguente.

Il *diritto* cominciò dall'essere per l'uomo *un modo d'operare* e di *agire* talvolta anche grossolano e violento, a lui dettato dagli istinti stessi della sua natura, e da un senso efficace e profondo del giusto; poscia questi modi uniformi di operare originarono nella società certe *costumanze, riti* e *consuetudini solenni*, le quali dovettero essere una imitazione simbolica dei modi primitivi di operare talvolta grossolani e violenti; e infine la *conoscenza e la custodia* di questi riti e consuetudini, riconosciuti come leggi, finì per dare origine a quella primitiva *prudenza giuridica*, che fu la prima forma della scienza del diritto.

Il *diritto* dovette così cominciare a manifestarsi come un *modo di agire* ispirato ad un senso interno del giusto *(actio)*; — poi questi primitivi modi d'azione cambiati in riti, in formole e in cerimonie consacrate dalla legge, costituirono le prime *leggi (legis actiones)*; — e infine fu la conoscenza di questi riti, costumanze e formole, in cui nulla doveva essere mutato per non decadere dal proprio diritto, che costituì la prima *scienza del diritto (juris-prudentia)*.

In altri termini, esso cominciò ad affermarsi quale *potestà* spettante alla persona, poi si venne costituendo come una *legislazione* che cercò di trattenere l'irrompere delle volontà individuali, e infine solo più tardi prese ad esistere come una *scienza*, che si propone di svolgere gradatamente la grande idea del *giusto*, applicandola alla immensa varietà dei fatti umani.

5. Questa esplicazione naturale del diritto, che è fondata sullo

sviluppo psicologico dell'uomo, trovò poi un mirabile sussidio in quella divisione di lavoro, che è una delle leggi costanti dello svolgimento della società umana.

Le investigazioni più recenti hanno dimostrato che in qualsiasi forma di convivenza sociale suole operarsi grado a grado una *distribuzione di uffizii*, che conduce necessariamente ad una *distinzione di classi;* le quali anzi, allorchè per una lunga tradizione si separano le une dalle altre e diventano immobili e stazionarie, prendono il nome e il carattere di *Caste*.

Di questa divisione di classi si veggono le traccie in ogni società primitiva; ma fra queste divisioni ve ne ha una, che, per essere fondata sulla stessa natura dell'uomo, sembra comparire in ogni società, ancorchè nel fatto possa presentarsi sotto forme ed apparenze infinitamente diverse.

A quel modo che la prima analisi, che l'uomo fa delle proprie facoltà costitutive, sembra essere quella per cui l'atto veramente umano viene ad essere distinto in tre momenti essenziali, che sono il *pensiero*, la *parola* e l'*azione*, distinzione che occorre frequentissima in tutti i monumenti della antica sapienza (1); così anche una delle prime divisioni di ordini e di classi, che si operò nella società umana e che si mantenne costante nella medesima, sembra essere foggiata sulla analisi delle stesse facoltà costitutive dell'uomo.

Mentre da una parte le comuni tendenze e le uguali condizioni sociali servono ad avvicinare fra di loro gli *uomini di azione*, i quali operano senza troppo ragionare; formasi invece dall'altra parte una classe d'uomini di *scienza* e di *contemplazione*, i quali, alla loro volta, abbandonandosi di soverchio

---

(1) Mi basterà citare fra i monumenti dell'antica sapienza, in cui occorre frequente questa distinzione dell'atto umano, il *Codice di Manu* e specialmente l'ultimo libro di esso, e sopratutto lo *Zend-Avesta*, nel quale non vi ha quasi pagina ove non si accenni a questo triplice momento dell'atto umano.

alla *meditazione*, trascurano soventi l'*azione;* e infine si interpongono gli uomini dal *fermo volere* e dal *proposito tenace*, che fungono, per dir così, un uffizio intermediario e servono a mettere in comunicazione le due classi estreme.

Di questa divisione, ad esempio, possono scorgersi le traccie nella società primitiva, ancorchè eminentemente guerriera, descrittaci da Omero, in cui vi hanno appunto gli uomini di *azione* simboleggiati nell'impetuoso Achille, gli uomini ormai fatti *prudenti* ed *accorti* dalla lunga esperienza rappresentati da Nestore ed Ulisse, e gli uomini infine, la cui *parola* è *ordine* e la cui *volontà* è *legge*, qual sarebbe Agamemnone, i quali tuttavia abbisognano per riuscire nelle imprese del *consiglio* dei *prudenti* e del *braccio* dei *forti* (1).

Questa distinzione parimenti sembrava essere presente alla mente del divino Platone, allorchè intendeva a distinguere le funzioni sociali secondo le varie facoltà dell'anima, affidando agli uomini in cui prevale l'*appetito sensibile* il sostentamento della sua città ideale, agli uomini dalla *volontà ferma e coraggiosa* la tutela e la custodia di essa, e agli uomini *sapienti* in cui prevale l'*intelligenza* la sua direzione intellettuale. Che anzi una analoga divisione appare eziandio nell'antichissima tradizione dell'India, colla differenza che in questa le varie classi non corrispondono più alle varie facoltà dell'anima, ma si richiamano piuttosto alle diverse parti del corpo, che possono

---

(1) È da vedersi in proposito il confronto del GROTE fra Achille, Ulisse ed Agamemnone, *Histoire de la Grèce*, trad. Sadous, Paris, 1865, tome II, pag. 9. Quanto ad Agamemnone vedi il GLADSTONE, *Juventus mundi*, London, 1870, pag. 155; e quanto ad Achille ed Ulisse, lo stesso GLADSTONE, *Homer*, London, 1878, pag. 128 e seg., come pure il BERTINI, *La filosofia greca prima di Socrate*, Torino, 1869, pag. 58, il quale scrive: « Achille ed Ulisse, violento l'uno e superbo, fidente nella sua forza, ma pur riverente ai Numi e sottomesso alla suprema autorità di Agamemnone; astuto ed eloquente l'altro, instancabile osservatore delle cose umane, sono la più compiuta espressione del genio greco belligero e filosofico ad un tempo ».

simboleggiare in qualche modo l'occupazione diversa a cui dovevano attendere le varie classi (1).

Di essa per ultimo si possono ancora scorgere le traccie nella vita della società moderna, non già perchè vi siano veramente degli ordini e classi che rappresentino questa o quella facoltà costitutiva dell'uomo e che intendano all'esercizio esclusivo di essa (il che sarebbe una stranissima cosa); ma nel senso che dall'urto e dal conflitto di infinite distinzioni sociali viene a formarsi *idealmente* una classe di uomini, i quali rappresentano di preferenza la *vita di pensiero* della società umana, mentre un'altra ne rappresenta piuttosto la *vita di azione*, ed una terza infine, che a parer mio si troverebbe concretata negli uomini politici di un determinato paese, rappresenta sopratutto le *tendenze sociali* in una epoca determinata, e come tale ha sopratutto il còmpito di mantenere in commercio il *pensiero* dei *pochi* e l'*azione* dei *molti*.

Quello però, che nelle immense proporzioni e nella infinita complicazione delle società moderne, viene ad essere difficile, non che ad esprimersi, perfino a concepirsi, presentasi abbastanza netto e preciso nella organizzazione delle società primitive.

Se, infatti, per un momento si lasciano da parte i lineamenti

---

(1) Ad evitare ripetizioni quanto alla distinzione di classi che Platone ricava dalle facoltà dell'anima, vedi più sotto il presente lavoro, lib. II, cap. II, § 3°, ove sono esposte le dottrine politiche di Platone; e quanto alla distinzione delle caste, che il *Codice di Manu* ricava dalle diverse parti del corpo, vedi lib. I, cap. II, ove è esposta la Costituzione Bramanica dell'India.

Del resto, di questa divisione costante degli ordini sociali si possono trovare le traccie anche in filosofi anteriori a Platone e sopratutto nei Pitagorici. Mi basterà citare il seguente frammento che ricavo dal MULLACH, *Fragmenta philosophorum Graecorum*, Parisiis, edit. Didot, 1860-67, vol. II, pag. 11. *Hippodami Turrii*, ex libro *De Felicitate*. « Ego vero existimo, universam rempu-« blicam in tres ordines divisam esse, et unum quidem esse hominum ordinem « publica negotia *mentis vi* gerentium, alterum *virorum fortium*, tertium « eorum, qui *res necessarias explendo ac suppeditando* civitati prosunt. No-« mino autem primum quidem ordinem *consiliarium*, secundum *auxiliarium*, « tertium *operarium* ».

accessorii e secondarii delle società antiche, per fissarsi in quello che in esse vi ha di essenziale e costante, noi troviamo che pressochè in tutte le società primitive gli *uomini* di *scienza* e di *contemplazione* sogliono essere rappresentati dall'ordine dei sacerdoti, chiaminsi essi Bramani, Magi, Druidi, Breoni, Pontefici e simili, e ciò è affatto naturale, perchè il primo concetto unificatore delle cognizioni umane è sempre il concetto della Divinità; gli *uomini d'azione* invece sono compresi nelle classi che dànno opera all'esercizio dei mestieri e delle professioni diverse, indispensabili al sostentamento materiale della vita umana; mentre infine la *classe di mezzo* comprende i Principi, i Magistrati, i guerrieri, gli uomini dediti alle arti di governo, quelli insomma che intendono di preferenza allo svolgimento delle istituzioni civili e politiche.

Mentre i primi, dediti di preferenza alla contemplazione, intendono piuttosto a custodire e a svolgere la *tradizione religiosa, morale* e *scientifica;* quelli invece dediti alle opere della mano custodiscono e svolgono di preferenza la *tradizione economica* intenta a provvedere ai materiali bisogni; e infine la classe degli uomini dedicati alle arti di governo custodiscono e svolgono sopratutto la *tradizione militare, civile* e *politica.*

6. Posta così questa prima divisione di ordini sociali fondata nella stessa natura dell'uomo, egli è facile il comprendere che le varie classi sono naturalmente condotte a dare al *diritto,* questo cemento e vincolo della società umana, una significazione diversa per il punto diverso di vista sotto cui esse debbono considerarlo.

Da una parte, per la classe degli uomini dediti alle opere della mano (*lavoratori*), il *diritto,* come qualsiasi altra istituzione sociale, avrà sopratutto una esistenza di fatto, e si presenterà come un *modo* di *operare,* come una *consuetudine,* a cui essi debbono obbedire senza cercare di darsene ragione.

Dall'altra invece, per la classe degli uomini consacrati piuttosto alla contemplazione dell'Essere Supremo (*Sacerdoti*), il

diritto prenderà facilmente il carattere di una *manifestazione* e *rivelazione divina* e tenderà ad assumere una impronta religiosa e soprannaturale.

La classe infine degli uomini che sovraintendono al governo della cosa pubblica (*principi* e *guerrieri*) sarà predisposta a scorgere nel *diritto* una necessità politica e sociale, un vincolo della società umana, una espressione della volontà di tutti, una *legge* insomma, i cui precetti debbono essere da tutti obbediti per il mantenimento della convivenza sociale (1).

Finchè questi ordini diversi vengono ad essere in commercio ed in comunicazione fra di loro, come le facoltà costitutive dell'uomo a cui essi corrispondono, verrà ad esservi un'azione

(1) Ad illustrare questa tendenza che hanno i varii ordini e classi, in cui trovasi divisa la società umana, a riguardare da un punto diverso di vista le istituzioni ed i fatti sociali, credo opportuno di richiamare qui alcune osservazioni del Lechy sul diverso carattere dell'uomo dedito esclusivamente alla scienza e alla filosofia, e di quello invece che deve attendere al governo delle cose pubbliche. Mentre il filosofo, il pensatore, l'uomo di scienza si propone quale scopo la verità assoluta, e quindi, allorchè ha trovato un principio che egli crede vero, è condotto naturalmente a spingerlo a tutte le conseguenze, di cui può essere capace, senza badar troppo ai risultati pratici che possono derivarne; l'uomo politico invece si propone come scopo non più la verità assoluta, ma bensì la opportunità e la convenienza, e quindi adatta i suoi provvedimenti allo stato della pubblica opinione, la quale talvolta può essere anche poco sviluppata ed oscillante. Di qui la conseguenza, secondo il Lechy, che può essere pericoloso nella politica il trasportarvi un criterio esclusivamente filosofico, e non meno pericoloso alla scienza e alla filosofia il dare in esse la prevalenza allo spirito politico. Da una parte il politico, che è troppo filosofo e pensatore, diventa poco abile ed irresoluto nell'adattare i suoi provvedimenti alle esigenze di circostanze eccezionali; trovasi avvolto in inestricabili difficoltà per la complessità dei fenomeni, cui deve provvedere; ed è sovente in contrasto colla pubblica opinione. Dall'altra parte invece il pensatore, il filosofo, l'uomo di scienza, che si lascia predominare da preoccupazioni politiche, trovasi continuamente perseguitato da considerazioni di opportunità, diventa irresoluto di fronte alle conseguenze, a cui lo conduce la logica dei suoi principii; perde la fiducia alle proprie affermazioni, ed è facilmente condotto a confondere l'opportuno col vero. Lechy, *The rise and influence of Rationalism in Europe*, London, 1877, vol. II, chap. V, pag. 131.

e reazione costante fra i vari aspetti sotto cui il *diritto* viene ad essere afferrato e svolto nella società umana.

Esso vive allora nelle *consuetudini*, che sono come la manifestazione istintiva della coscienza giuridica di un popolo; vive nelle *leggi* preparate dagli uomini che attendono al governo delle cose civili; e infine riceve eziandio un *svolgimento ideale* e pressochè una *consacrazione religiosa* da quelli che intendono alla contemplazione ed alla scienza.

Che anzi questi vari aspetti della vita primitiva del diritto si vengono influenzando per modo, che la legislazione di un popolo viene ad essere una risultante dell'istinto giuridico della moltitudine e dell'elaborazione scientifica dell'idea del giusto, che è sempre l'opera di pochi.

Ma se i diversi ordini vengono ad essere soverchiamente disgiunti ed uno fra essi conquista sopra gli altri tale predominio da togliere perfino agli altri il pensiero d'innalzarsi fino ad esso (siccome accadde nell'India colla costituzione Bramanica), allora la società e con essa il diritto diventano immobili e stazionari: prendono l'impronta che corrisponde al carattere di quella classe che riuscì a prevalere sopra tutte le altre: e la ragione di questo fenomeno, che ebbe a presentarsi più volte nella storia della società umana, sta in questo che venne a mancare nella convivenza sociale quella circolazione di *idee* e di *fatti*, di *pensiero* e di *azione*, che è tanto indispensabile per la vita della società umana, quanto lo è la circolazione del sangue per la vita fisica dell'uomo.

7. Intanto da questo studio psicologico delle cose civili ed umane, il quale trova anche la sua conferma nei fatti, egli è lecito di inferire, che il *diritto*, al pari di tutte le altre *istituzioni sociali*, ha una vita nelle *azioni* e nei *fatti*, una vita nelle *leggi*, ed una vita eziandio *ideale* e *scientifica*, e trova nella società classi ed ordini diversi, che conferiscono a svilupparlo sotto questi diversi aspetti.

Vero è che negli inizi della società umana questi tre aspetti di una unica vita non riescono a distinguersi fra di loro, e che, anche in processo di tempo, essi si intrecciano e sussidiano costantemente fra di loro; ma ciò non toglie che in certe epoche vi siano delle differenze notabili fra il diritto quale compare nella *scienza*, quale è promulgato nelle *leggi*, e quale è eseguito nel *fatto*.

Di qui conseguita, che queste varie forme della vita giuridica possono anche essere studiate disgiuntamente, ed è anzi necessità di farlo per giungere ad una cognizione compiuta dell'argomento.

Mentre si appartiene allo *storico* del diritto l'indagare di preferenza il diritto quale ebbe a svolgersi di *fatto* presso questo o quel popolo; mentre lo studioso di *legislazione comparata* si compiace già piuttosto nel raffrontare il diritto quale risulta dalle *legislazioni* dei popoli diversi: quello invece, che sopratutto importa al *filosofo del diritto*, è di seguire a grandi tratti *l'esplicazione progressiva della grande idea del giusto*, per conoscere quale concetto ebbe a formarsene l'umanità nei diversi periodi della sua vita.

Nè deve credersi, che, studiando il diritto nella sua vita ideale, il filosofo venga a trovarsi al di fuori della realtà. Anche la grande idea del giusto è una realtà e corrisponde anzi alla parte più intima della vita giuridica, perchè ciò che vi ha di eterno e d'immortale in questa è appunto l'esplicazione progressiva della nozione del giusto, che è base e fondamento a tutto l'edifizio giuridico.

Solo questo studio può giungere a introdurre l'*unità* e la *costanza* frammezzo a manifestazioni così molteplici e diverse; e dimostrare che i popoli, i periodi di civiltà, i sistemi e gli autori succedentisi gli uni agli altri, anzichè avere afferrato tutto il vero intorno al *giusto*, non posero invece in evidenza che questo o quell'aspetto della grande idea del *giusto*, la quale, a vece di logorarsi nella lunghezza del

viaggio, sembra apparire sempre più splendida e luminosa alla intelligenza dell'uomo.

Ciò importava di premettere per dimostrare quale sia l'intento di questa esposizione storico-filosofica dei diversi indirizzi, metodi e sistemi che furono posti a fondamento della scienza del diritto.

Essa non potrà certamente seguire la nozione del *giusto* in tutte le applicazioni particolari e minute, che ebbe a ricevere nei varii tempi e presso i popoli diversi; ma dovrà di necessità arrestarsi a seguire lo svolgimento di quelle nozioni, che, per essersi mantenute costanti in ogni tempo e presso tutti i popoli, sembrano guidare e dirigere tutto il movimento giuridico.

Essa non potrà parimenti tener dietro ad ogni paradosso sostenuto da qualche spirito arguto, nè abbandonarsi a discussione con tutti quelli, che si allontanano dal pensare comune; ma cercherà piuttosto di mettere in rilievo ciò che siavi di immutabile e di costante nel pensiero scientifico e volgare di tutti i popoli e di tutti i tempi. È in tale intento, che questa esposizione deve attenersi a un *metodo essenzialmente comparativo*, facendo procedere di fronte, mediante una sintesi vigorosa, i popoli, i sistemi, e gli autori che personificano in se stessi le tendenze diverse e costanti dell'umana natura; poichè è solo con un tal metodo che da una parte si possono evitare le esagerazioni e gli errori, e dall'altra si può praticare il grande precetto del *cuique suum tribuere,* con dare ad ogni popolo, ad ogni sistema, e ad ogni autore la parte che veramente gli spetta nell'opera comune.

Questa esposizione infine non potrà ricordare e prendere in esame tutti i popoli, sistemi ed autori, che conferirono in qualche modo alla esplicazione del concetto del giusto; ma dovrà di necessità arrestarsi a quei popoli, a quei sistemi ed a quegli autori che ebbero una parte maggiore o comunicarono un in-

dirizzo novello all'opera comune, e che torreggiano fra gli altri a guisa di quelle cime, che per la propria altezza danno il nome ad un intiero gruppo di montagne.

8. Questa storia filosofica e comparata dei concetti essenziali e costanti sovra cui riposa l'edifizio giuridico e sociale, si ripartisce naturalmente in tre grandi periodi.

Viene primo un periodo, che può chiamarsi *Orientale*, perchè ebbe appunto a svolgersi nell'Oriente, nel quale può trovarsi il germe di tutte le istituzioni sociali e quindi anche del diritto, senza che la vita giuridica riesca ad acquistare una esistenza propria e distinta da quella degli altri elementi della vita sociale.

Succede il periodo dell'*Antichità classica*, nel quale, per opera sopratutto dei Greci, dei Romani, e fino a un certo punto anche dei primitivi Germani, già viene operandosi un'analisi degli aspetti diversi sotto cui può manifestarsi il diritto.

Giunge ultima l'*Epoca moderna*, la quale, dopo essere stata preparata in quel lungo periodo di transizione che suol essere chiamato *Evo di mezzo*, tenta ora di coordinare e di armonizzare gli aspetti diversi sotto cui manifestasi la vita del diritto.

Ciascuna di queste epoche trova il proprio addentellato nell'epoca che la precede, aggiunge ad essa un aspetto novello della grande idea del giusto, e intanto contiene in sè i germi dell'epoca, che le succederà più tardi.

Per usare una espressione dell'Hegel, nell'*Oriente* si avrebbe la *tesi*, in cui l'idea giuridica, pressochè inconsapevole di sè, ancora non assume una forma propria e determinata; nell'*Antichità classica* si avrebbe l'*antitesi*, ossia la *lotta* degli opposti o dei contrari, in quanto che l'idea giuridica comincia a manifestarsi sotto diverse sembianze presso i diversi popoli; e infine nell'*epoca moderna* si tenterebbe una *sintesi*, conciliando quelle contrarietà ed opposizioni, che si manifestano nella vita del diritto.

Per usare invece l'espressione dello Spencer, nell'*Oriente* noi abbiamo l'*embrione* dell'organismo sociale e giuridico, in cui trovasi il germe di tutti gli istituti sociali, senza che nessuno abbia ricevuto lo sviluppo di cui può essere capace; nell'*Antichità classica* cominciano a *differenziarsi* e a *specializzarsi* gli elementi diversi, che erano racchiusi in quell'unico embrione; e infine nell'*Epoca moderna*, i diversi elementi, dopo avere ciascuno percorso la propria via, tendono a riaccostarsi per *cooperare* ad un intento comune.

9. Questi due filosofi, che riassumono in se stessi le due opposte correnti del pensiero filosofico moderno e che dimostrano colle conseguenze a cui pervengono quanto sia profondamente vero il detto che «gli estremi si toccano», enunciarono entrambi un aspetto del vero; poichè la società umana se da una parte è percorsa da uno Spirito che viene sempre più acquistando coscienza di sè stesso (Hegel), dall'altra è anche un organismo sottoposto alla evoluzione che governa l'universa natura (Spencer).

Insomma, la società e il diritto hanno ad un tempo una vita *organica* ed una vita *spirituale*, e non potranno mai essere compresi nella propria interezza che col dare all'uno e all'altro elemento la parte che possa essergli dovuta, e coll'armonizzare insieme *l'idealismo* e il *positivismo*, la *psicologia civile* e la *fisiologia sociale*; perchè questi sistemi, che a primo aspetto appariscono come contrarii ed opposti, trovano, come si vedrà a suo tempo, la loro origine nelle diverse facoltà costitutive dell'umana natura.

LIBRO I.

Svolgimento del diritto nell'Oriente.

CAPITOLO I.

Le primitive istituzioni sociali presso i popoli di origine Ariana.

10. Studii comparati fra il diritto presso i popoli dell'Oriente e quelli dell'Occidente.— 11. Conseguenze che ne derivò la scienza giuridica dei nostri tempi.— 12. La tradizione giuridica accertata può farsi risalire fino agli Arii primitivi. — 13. Condizione sociale degli Arii prima della loro separazione.— 14. Il gruppo patriarcale considerato come istituzione sociale primitiva. — 15. Diverse gradazioni del gruppo patriarcale presso gli Arii. — 16. Caratteri con cui si presenta il diritto in questa primitiva condizione di cose. — 17. Separazione degli Arii, ed influenza da essa esercitata sulle istituzioni giuridiche e sociali.

10. Non è ancora gran tempo che gli studi circa le *origini* della società e del diritto erano pressochè intieramente circoscritti al mondo Greco e Latino. Oggidì invece tutti gli studiosi di cose sociali, quasi di comune accordo, sogliono spingere più oltre il proprio sguardo e fermarsi con compiacenza a ricercare le traccie delle istituzioni primitive presso quella nube di popoli che si era soliti di comprendere colla parola generica di antico Oriente.

Allorchè poi alla osservazione e alla ricerca del diritto Orientale si aggiunsero i confronti, fu con una certa maraviglia che si riconobbe nelle istituzioni sociali dell'Oriente una singolare

analogia e parentela colle istituzioni primitive dei Greci e dei Romani, ed anche con quelle delle tribù Germaniche che hanno invaso e rovesciato l'impero (1).

Di qui provenne l'opinione oggidì pressochè universalmente accolta, che le legislazioni dell'Occidente, al pari delle lingue dal medesimo parlate, sono partite da un nucleo di tradizioni primitive formatesi nell'Oriente, le quali, per essere poi state trapiantate in climi e sotto influenze diverse da genti che pure avevano un carattere e un temperamento diverso, finirono per svolgersi in quella immensa varietà di manifestazioni giuridiche, che a prima giunta sembra perfino escludere qualsiasi possibilità di origine comune.

Queste tradizioni sarebbero state per il diritto ciò che furono le radici primitive per il linguaggio, le quali, poche in origine, colla varietà indefinita delle loro combinazioni, sovrapposizioni e modificazioni produssero poi quella numerosissima famiglia di lingue, che sogliono essere indicate col nome di Indoeuropee.

La quale supposizione, oltre agli altri argomenti di cui è confortata, trova anche un sussidio in questo, che uno dei prin-

---

(1) Gli studii comparati intorno al diritto, come intorno agli altri aspetti della vita sociale, sono un carattere dell'epoca moderna e diedero origine a quelle scienze eminentemente moderne, che prendono il nome di *Filologia comparata*, di *Scienza del linguaggio*, di *Mitologia comparata*, di *Scienza delle religioni* e simili. — Per limitarsi ad alcune fra le opere giuridiche che hanno questo carattere comparativo, mi contenterò di accennare: Emerico Amari, *Critica di una scienza di legislazione comparata*, Genova, 1857; Paul Gide, colla sua opera magistrale, *Études sur la condition privée de la femme*, Paris, 1867; il Fustel de Coulanges, *La cité antique*, Paris, 1876; le opere di Henri Sumner Maine e sopratutto *L'Ancien droit*, trad. Courcelle-Seneuil, Paris, 1874, *Village-Communities*, London, 1872, *The early history of institutions*, London, 1876; il Freeman, *Comparative politics*, London, 1873; il Laveleye, *La propriété et ses formes primitives*, Paris, 1874; e infine l'Hearn, *The Arian household*, London, 1879, il quale cercò di riassumere e di coordinare i risultati a cui erano pervenute le investigazioni più recenti intorno alla costituzione della famiglia e della società primitiva.

cipali uffici del linguaggio negli esordi della società dovette essere quello di significare la *legge*, la quale non è che una specie di *parola sociale;* onde è molto probabile, che le sorti del diritto abbiano avuto una stretta attinenza con quelle del linguaggio (1).

11. Furono questi studi comparati intorno alle legislazioni dell'Occidente e dell'Oriente, che tolsero in parte autorità a quella proposizione del Vico secondo cui « il diritto naturale delle genti sarebbe nato privatamente presso i diversi popoli senza che gli uni sapessero degli altri » (2).

Avendo meditato sulla storia dei popoli in un tempo in cui gli studi sull'Oriente e sopratutto sull'India non avevano ancora introdotto unità nella storia primitiva delle cose sociali ed umane, il Vico aveva bensì messe a raffronto le istituzioni dei Greci e dei Romani, ma ignorando che essi avessero avuto un progenitore comune e l'esistenza di un paese in cui essi prima di separarsi avevano elaborato le loro tradizioni primitive, non potè spiegare ciò che eravi di uniforme nelle loro istituzioni, che colla *degnità* da esso stabilita, che « idee uniformi nate appo interi popoli debbono avere un motivo comune di vero » (3).

Studi posteriori invece hanno dimostrato, che, sebbene sia vero che simili circostanze possono anche produrre presso popoli diversi analoghe istituzioni, tuttavia la tradizione giuridica ha

---

(1) Questa attinenza fra la *parola* e la *legge* è già annunziata nettamente nello *Zend-Avesta*, nel quale la *legge* non è che la *parola* di Ormuzd; si riscontra eziandio nella *Bibbia*, ove ogni *parola* della divinità essendo l'enunciazione della volontà divina viene considerata come una *legge;* e occorre poi nel diritto romano, come lo provano i vocaboli di *fas* e di *fatum*, i quali dimostrano che tanto nella *parola* quanto nella *legge* si ravvisò costantemente un'espressione solenne della volontà divina ed umana.

(2) Vico, *Opere*. Ediz. Ferrari, Milano, 1836, vol. V, 2ª *Scienza nuova*, pag. 98, Lib. I, *degli Elementi*. Degnità XIII.

(3) Vico, op. e luogo cit.

nella storia una continuità non interrotta, la quale, rimontando ai primordii della società umana, dimostra che il diritto corrisponde ad uno degli aspetti essenziali della natura umana.

12. La storia antica oggidì è già in caso di poter designare con una certa probabilità, che il luogo da cui si sarebbero dipartite quelle stirpi primitive che esercitarono una maggiore influenza sullo sviluppo delle istituzioni civili, sarebbe quell'altipiano dell'Asia Centrale, che suol essere chiamato l'altipiano del Pamir. Da esso sarebbero partiti dapprima i Camiti od Hamiti, la cui civiltà misteriosa giunse a singolare altezza sopratutto nell'Egitto; quindi i Semiti, ai quali appartengono i Fenicii, che per i primi compierono l'ufficio di stringere relazioni civili fra i popoli, ed il popolo d'Israele, che ebbe invece una missione eminentemente religiosa; e per ultimo gli Ariani, dai quali discendono in gran parte i popoli della moderna Europa (1).

Questi sarebbero rimasti più a lungo nella primitiva loro patria, nella quale al modo stesso che maturarono il linguaggio primitivo, dal quale sono poi uscite le nostre lingue, così esplicarono eziandio quelle primitive istituzioni sociali, le quali variamente modificate si diffusero poi in tutte le parti del mondo civile (2).

È quindi a questo antichissimo popolo Ariano, che per proprio carattere sembra essere destinato alla diffusione delle

---

(1) L'ordine qui indicato secondo il quale i varii popoli sarebbero discesi dall'elevata pianura del Pamir, è ricavato dal Bonghi, *La storia antica in Oriente e in Grecia*, Milano, 1879, pag. 98, libro che senza la pretesa di dire cose nuove, ha il grandissimo merito di aver saputo compendiare « in un rapidissimo quadro un tratto lunghissimo di storia umana, come è saputa e raccontata nei libri più recenti » (V. Avvertenza dell'Autore).

(2) Pictet, *Les origines Indo-Européennes, ou les Aryas primitifs*, 2me Édit., Paris, 1878, Tome 1er, pag. 53 e seg.; — Gorresio, *Unità di origine dei popoli Indo-Europei*, Atti dell'Accad. delle Scienze di Torino, giugno 1867; — Hearn, *Arian household*, chapitre XII, pag. 277, il quale porta appunto per titolo: *Gentis cunabula nostrae*.

istituzioni civili, che può essere rannodata con qualche certezza la prima tradizione giuridica; il che però punto non esclude che le istituzioni sociali, quali ci appariscono presso i popoli Arii prima della loro separazione, possano alla lor volta essere il frutto di una elaborazione più antica, le cui fasi non possono per ora essere accertate (1).

13. Per quanto fossero diversi i nomi dei popoli primitivi che abitavano gli altipiani dell'Asia centrale, tuttavia essi erano tutti di un sangue, parlavano una stessa lingua, e avevano un fondo comune di tradizioni, di credenze, di costumi, come pure una forma comune di organizzazione sociale. Essi, senza costituire una *nazione* nel senso da noi ora attribuito a questo vocabolo, distinguevano nettamente sè stessi dalle altre stirpi che li circondavano, si chiamavano tutti col nome di

---

(1) Punto non ignoro che nella epoca nostra, così curiosa delle *origini*, si fecero eziandio delle indagini intorno ai popoli che ci appariscono in condizioni inferiori a quella degli Arii prima della loro separazione, quali sono quelle del Tylor, *Civilisation primitive*, trad. Brunet, Paris, 1878; del Lubbock, *Sulle origini dell'incivilimento*, trad. Lessona; del Girard-Teulon, *Les origines de la famille*, Paris, 1874; del Mac-Lennan, *Primitive marriage*, Edinburgh, 1865; e dello Spencer, *Principes de sociologie*, tome I et II; del Miraglia, *La famiglia primitiva ed il diritto naturale*, Napoli, 1877; ma non credo ancora che le indagini fatte in proposito porgano allo studio delle cose sociali ed umane una base ugualmente solida ed accertata di quella che può raccogliersi dallo studio della vita giuridica e sociale presso gli Arii primitivi; i quali d'altronde sono fra tutti i popoli quelli che senza contestazione conferirono maggiormente allo svolgimento delle istituzioni sociali. Fu questo il motivo, per cui non mi son fatto lecito per ora di far rimontare più oltre la tradizione giuridica, sovra cui si può ragionare con qualche certezza. Ciò tanto più, perchè anche oggi è incerto se la condizione attuale dei popoli selvaggi sia una condizione affatto primitiva, o non piuttosto uno stato di degradazione: « Vi hanno ragioni, scrive lo Spencer, per pensare che gli uomini di tipo inferiore, oggi esistenti, non siano esemplari dell'uomo quale esistette dapprincipio. Egli è probabile che molti fra essi, se non tutti, ebbero degli antenati che erano pervenuti a un grado superiore. Egli è possibile, e a mio avviso probabile, che la degradazione sia stata in essi così frequente come il progresso. » *Principes de sociologie*, I, § 50, pag. 138. Anche il Tylor, op. cit. I, pag. 29 a 81, non osa dare una risposta decisa al gravissimo quesito.

Arii, parola che significa i *degni*, i *nobili*, i *signoreggianti*, e così anche colla propria appellazione attestavano la superiorità, che essi si attribuivano sulle altre razze (1).

Gli Arii, secondo i recenti studi sull'Oriente, si svilupparono dapprima nella Battriana, posta a cavaliere delle sorgenti dell'Oxus, la quale fu la sede dove essi, a contatto coi Turanici vaganti, ebbero a svolgere le prime istituzioni sociali e politiche (2).

Quanto alla sua condizione economica, il popolo Ario apparisce come un popolo in parte dedito alla pastorizia, e in parte anche all'agricoltura, che ha già addomesticato gli animali più utili all'uomo, e presso cui è già conosciuta la proprietà, ed il significato del vocabolo ricchezza (3).

Tutte queste circostanze poterono essere abbastanza accertate dalla filologia comparata mediante lo studio dei vocaboli adoperati nei loro inni più antichi che rimontano ad un'epoca anteriore alla loro separazione; ma non fu così facile invece penetrare la loro organizzazione sociale primitiva.

Tuttavia lo studio comparato della lingua, della religione, degli inni, delle epopee, della legislazione e dei sistemi filosofici, che ebbero a rinvenirsi in quella immensa necropoli di una vetustissima civiltà, che è l'India, posero gl'investigatori più recenti in caso di affermare, ancorchè con peritanza, qual-

---

(1) Hearn, op. cit., chap. XX, § 1°, pag. 277; — Pictet, *Les origines Indo-Européennes*. V. il riassunto in fine del tomo 3°, pag. 517 a 538; — Boncompagni, *L'antico dispotismo Orientale e la libertà della Grecia*. Discorso inaugurale. Febbraio 1879, pag. 13 e seg.

(2) Bonghi, op. cit., pag. 181; — Gorresio, *Memoria* sopracitata; — Pictet, op. cit., I, pag. 53.

(3) Monier, *Indian Wisdom*, London, 1875, pag. 234; — Pictet, op. cit., II, pag. 9 e seg., il quale però inclina a far precedere presso gli Arii primitivi la vita pastorale alla vita agricola. Vedi Burnouf Émile, *Essai sur la Vêda*, Paris, 1863, pag. 239.

che cosa eziandio intorno alle istituzioni sociali primitive delle genti Ariane.

14. Un punto fra gli altri, in cui tutti gli investigatori sembrano essere concordi, si è questo, che l'unità sociale di questo popolo primitivo non fu nè l'*individuo*, nè la *famiglia*, nè eziandio lo *Stato*, quali noi ora li comprendiamo, ma bensì un gruppo speciale di cui trovansi anche le traccie presso i popoli semitici, che potrebbe chiamarsi il *gruppo patriarcale*. Il medesimo consisteva in un complesso di persone, le quali tutte erano o si reputavano essere strette dal vincolo di sangue e discendenti dal medesimo ceppo, e si trovavano riunite sotto l'autorità del più anziano, fosse egli padre, avolo, od anche un antenato più remoto (1).

Questo gruppo non poteva certo dirsi un *individuo*, ma intanto si trovava unificato nella *individualità potente* del suo Capo, il quale ne era in certo modo il padre, il re ed il sacerdote, e prendeva proporzioni pressochè divine (2).

Non poteva parimenti dirsi una *famiglia*, quale noi ora la intendiamo, perchè oltre ai genitori e ai figli comprendeva anche schiavi, famigli ed altri dipendenti; ma tuttavia era modellato sulla impronta della *famiglia*, in quanto che tutti i suoi membri si reputavano discendere da un medesimo antenato.

Infine questo gruppo non è certamente uno *Stato*, ma tuttavia in esso, sul modello e sulla impronta della famiglia, già si indovina e quasi si vede spuntare la Comunanza civile e politica; come si argomenta da ciò, che fuori di questo gruppo non poteva esservi per l'uomo alcuna specie di protezione giuridica. Esso pertanto, senza essere un vero *Stato*, adempie in quest'epoca quella funzione giuridica e politica, che più tardi

---

(1) Maine, *Ancien droit*, pag. 126; *Village-Communities*, pag. 12 e *passim*.
(2) Fustel de Coulanges, *La cité antique*, pag. 95.

apparterrà allo *Stato*, e può considerarsi come una forma primitiva di convivenza sociale (1).

È questo gruppo che può essere riguardato come l'embrione non solo della vita giuridica, ma anche della vita economica e religiosa della società umana. È in esso infatti che compariscono i rozzi inizii della industria e la prima divisione del lavoro; come pure è in esso che si custodiscono gelosamente le prime tradizioni religiose e morali per mezzo dei capi di famiglia, i quali vivi sono ritenuti quali rappresentanti della divinità, e morti danno argomento alla religione dei trapassati (2).

Esso, insomma, contiene il germe della vita sociale in tutta la sua varietà e ricchezza, e per quanto questa sia poi destinata ad assumere un numero infinito di forme, più non s'incontra altra forma che presenti maggior vitalità ed energia e maggiore attitudine per combattere le prime lotte per l'esistenza, che in quegli inizi dovettero essere molto rudi per la specie umana. Il gruppo patriarcale è tale infatti per sua natura, che può bastare a qualsiasi emergenza della vita; perchè in tempo di *pace* può fermare le proprie tende, dare il largo ai proprii greggi, e cambiarsi, aggregandosi con altri gruppi, in quella patriarcale *Comunanza di villaggio*, le cui traccie si trovano dappertutto, e le cui origini si perdono nella notte dei tempi; in

---

(1) I popoli primitivi, per essere poveri di concetti e di istituzioni, sogliono costantemente far rientrare nei pochi concetti e nelle poche istituzioni da essi possedute tutte le relazioni sociali, per quanto queste possano anche essere di carattere diverso. Fu questo il motivo per cui tutta la convivenza primitiva si aggirò sulla famiglia come sopra un perno, tutti i vincoli sociali si richiamarono al vincolo di sangue o di razza, e anche i rapporti del principe coi sudditi furono foggiati su quelli del padre coi figli. Vedi in proposito un mio breve lavoro col titolo: *Genesi e sviluppo delle varie forme di convivenza civile e politica*, Torino, Fratelli Bocca, 1878. — Sulla povertà di idee dei popoli primitivi vedasi il Maine, *The early history of institutions*, Lect. VIII, pag. 228; e Spencer, *Principes de sociologie*, I, cap. VIII, pag. 136, dove si sforza a spiegare la genesi naturale delle idee primitive.

(2) Fustel de Coulanges, op. cit., pag. 15; — Hearn, op. cit., pag. 47.

tempo di *guerra* invece può, all'uso dei Germani descrittoci da Tacito, cambiarsi in un manipolo di soldati, a cui infonde coraggio la presenza della propria famiglia o gente (1). Infine quando il suo moltiplicarsi renda insufficiente le risorse di un certo suolo per il sostentamento di tutti, e venga così ad essere necessaria una migrazione, possono staccarsene altrettante carovane, che a guisa di germogli staccati dal ceppo comune formano senz'altro altrettanti gruppi simili in tutto a quello dal quale si staccano: donde la possibilità di quelle migrazioni, che sono il grande fatto, a noi pressochè incomprensibile, della storia primitiva dei popoli.

Il gruppo poi non può rimanere senza un Capo; perchè se questo manchi per età od in qualche conflitto, l'anzianità ed il costume indicano senz'altro chi sia chiamato a succedergli, e parimente, se una strage od un morbo venga a decimare questa primitiva comunanza, essa può sempre rinsanguare le proprie file, fondendosi con un altro gruppo di cui entra a far parte.

Fu l'energia e l'elasticità mirabile di questo gruppo che lo rese così vitale in Oriente da mantenerlo vigoroso e vivace fino all'epoca nostra (2), e che rese ad un tempo possibile la migrazione di esso dall'Oriente nell'Occidente; perchè, come si vedrà a suo tempo, tutti i popoli primitivi Europei ne conservano anch'essi distintissime le traccie (3).

---

(1) Tacito. *Germania,* VII. « Quodque praecipuum fortitudinis incitamentum « est, non casus, nec fortuita conglobatio turmam, aut cuneum facit, sed fami- « liae et propinquitates; et in proximo pignora; unde feminarum ululatus au- « diri, unde vagitus infantium; hi cuique sanctissimi testes, hi maximi lauda- « tores. »

(2) « *The Indian village,* scrive il Maine dell'attuale Comune di villaggio nell'India, *is a living and not a dead institution* ». *Village-Communities,* pag. 12.

(3) Il Laveleye nel suo libro col titolo: *La propriété et ses formes primitives*, prova l'analogia fra il *mir* Russo, la *marca* Germanica, l'*allmenden* Svizzero, e il Freeman non dubita di affermare che il γένος di Atene, la *gens* di Roma, la *marca* dei Teutoni, la *comunanza del villaggio* dell'Oriente e il

15. Sarebbe tuttavia un errore il credere che questa prima forma di aggregamento sociale siasi presentata sempre nelle istesse proporzioni; poichè oggidì è dimostrato, che anche presso gli Arii primitivi essa ebbe a subire una lenta e graduata evoluzione e a presentarsi sotto forme e gradazioni diverse. Così al disopra del gruppo che sopra si è descritto, il quale costituisce una specie di *patriarcale famiglia*, esisteva eziandio presso gli Arii un gruppo più numeroso, il quale già comprende più famiglie, che pur derivano da un comune antenato, e che hanno una singolare analogia colla *gens*, la *tribù*, ed il *clan*.

Parimenti, al disopra di questo gruppo e composta in certo qual modo dalla fusione di varie tribù che riconoscono di avere una origine comune, compare una forma di convivenza alquanto più larga, che suol essere denominata la *Comunanza del villaggio*, la quale sembra già essere un anello di transizione dalla convivenza patriarcale a quella forma di convivenza civile e politica, che ebbe a svolgersi più tardi nell'Occidente, e che ebbe a prendere il nome di *Municipio* (1). Neppur questa aggregazione tuttavia può meritarsi ancora il nome di Città, Municipio e Comune nel senso da noi dato a questo vocabolo, perchè nella medesima la cosa pubblica non riesce ancora a distinguersi dagli interessi famigliari e privati di coloro che entrano a costituirla, e la convivenza sociale continua sempre ad essere modellata sull'impronta della famiglia, della quale non è che una ampliazione. Anche i membri di questa *Comunanza* sono o si suppongono *discendenti* da un comune antenato; si chiamano *fratelli*, quando anche in effetto siano di discendenza diversa, e le relazioni sociali continuano ad esservi foggiate su quelle derivanti

---

clan dell'Irlanda sono essenzialmente una stessa istituzione, che prende forme ed apparenze diverse. - *Comparative politics*, pag. 102.

(1) V. il Pictet, op. cit. III, pag. 75 a 94, ove si trovano eziandio i vocaboli con cui erano indicate questa varie gradazioni della vita patriarcale.

dal *vincolo del sangue*, come pure il *Capo* del villaggio, ancorchè talvolta già prenda nome di *principe*, non perde però ancora il suo antico carattere di *padre*.

La sola differenza sta in questo, che nella Comunanza del villaggio già esiste una maggiore divisione di lavoro. Attorno al *Capo*, i cui *ordini*, come divinamente ispirati, debbono essere obbediti senza essere discussi, già si viene formando un Consiglio, che è composto degli *Anziani del villaggio*, i quali mentre assistono il Capo, allorchè amministra la rozza patriarcale giustizia, concorrono con lui a custodire le *tradizioni*; e al disotto di questi vive poi una moltitudine varia, molteplice, di uomini, di donne, di clienti e di schiavi, la quale mentre attende all'esercizio delle professioni diverse, obbedisce ciecamente alle *consuetudini* già invalse.

Secondo il Wheeler, questa *Comunanza del villaggio*, quale si rinviene più tardi nell'India, dove pervenne all'ultimo stadio della propria evoluzione, potrebbe essere così descritta: « Una popolazione, al certo poco numerosa, che comprende agricoltori, pastori, meccanici ed altre specie di artigiani, trovasi raccolta in una riunione di capanne o case costrutte in mattoni, in bambou od in legno, che è onorata dal titolo di città. Il palazzo del *Raya* o Principe è costrutto in modo assai analogo e sulla stessa architettura, ancorchè sopra una più larga scala, e con certe pretese ad essere una fortezza. Probabilmente esso consisteva in un palazzo quadrangolare avente da un lato gli appartamenti degli uomini, e dall'altro quello delle donne, mentre il terzo lato era riserbato ai ragazzi ed ai servi. Il quarto lato, che era il più importante di tutti, formava l'entrata così comune ai palazzi indiani, e in questa, che era a tutti aperta, il *Raya* sedeva in consiglio coi suoi *Anziani*, amministrava la rozza patriarcale giustizia, e discuteva affari di Stato, come guerre, matrimonii, alleanze ed altri simili negozii. Nelle vicinanze poi del villaggio vi erano terre dissodate e coltivate e

vi pascolavano i greggi, appartenessero essi al *Raya* o *Principe*, od anche agli *Anziani* (1). »

16. Basta questa semplice descrizione per poter comprendere quale potesse essere lo stato del diritto in questa primitiva condizione di cose.

Al modo stesso che il Capo del villaggio si presenta ancora col carattere di padre, di re e di sacerdote, così questa forma affatto primitiva di convivenza ha un carattere famigliare, giuridico e religioso ad un tempo, senza che si possa sceverare l'uno elemento dall'altro. Il potere, che appartiene così al *Principe* che agli *Anziani*, tiene ancora del paterno e del dispotico, del famigliare e del politico, del necessariamente imposto e del volontariamente accettato, dell'esecutivo e del giudiziario. Ancora non esistono nel seno della Comunanza *leggi* nel significato che ora si attribuisce a questo vocabolo; ma a luogo di esse vi sono certe regole tradizionali, che si custodiscono e si trasmettono di generazione in generazione, ricorrendo quasi sempre al ritmo ed al verso (2). A costituire queste regole concorrono tutte le classi in cui trovasi distribuito il villaggio, e quindi vi hanno una parte gli *ordini* e i *comandi* del *Capo*, le *decisioni* e gli *arbitramenti* degli *Anziani*, e infine anche le *consuetudini* istintive ed inconsapevoli della *moltitudine*, i quali elementi tutti, variamente intrecciandosi fra di loro, finiscono per formare una tradizione misteriosa ed arcana, anche per coloro che concorsero a dar origine alla medesima. Questa finisce col tempo per essere creduta di origine divina, ed in allora come fu la regola del *passato*, è ritenuta eziandio dover governare il *presente* e non dovere in alcun

---

(1) TALBOYS WHEELER, *History of India from the earliest ages*, London 1867, vol. I, pag. 43. Questa storia è ricostrutta sulle traccie che rimangono dell'antica società Indiana nelle grandi epopee del *Ramáyana* stato tradotto dal nostro Gorresio, e dal *Mahábhárata*.

(2) HEARN, Op. cit., chapter XVIII, *Law and Custom*, pag. 381; — FUSTEL DE COULANGES, op. cit., pag. 223.

modo essere modificata per l'*avvenire;* donde deriva quella condizione singolare di cose, per noi pressochè incomprensibile, di tutto un villaggio che finisce per mantenersi ligio ed ossequente a costumanze antichissime e pressochè immutabili, che sono per esso più sacre ed inviolabili delle nostre leggi (1).

Questa è l'organizzazione sociale a cui sembrano essere pervenute le stirpi Ariane, finchè si fermarono in quell'altipiano dell'Asia centrale, che può essere chiamato coll'Hearn « *Gentis cunabula nostrae* ».

Ma questo nucleo primitivo di istituzioni ebbe poi ad esplicarsi in guisa affatto diversa, allorchè gli Arii abbandonando le loro sedi primitive o per la loro indole essenzialmente migratrice, o per dissensioni religiose che sorsero fra essi, od anche per la necessità di provvedere al proprio sostentamento, presero ad avviarsi in direzioni affatto diverse; per cui mentre alcuni finirono per stabilirsi nell'India, altri invece si arrestarono nella Persia, ed altri infine portarono questi primi abbozzi d'istituzioni sociali dall'Oriente nell'Occidente, dall'Asia nell'Europa.

---

(1) Il Maine scrive : « *Each Individual in India is a slave to the customs of the groups, to wich the belongs* ». — *Village-Communities*, pag. 13.

CAPITOLO II.

Svolgimento delle istituzioni sociali primitive nell'India Bramanica.

17. Profonda trasformazione che le primitive istituzioni sociali subirono nell'India. — 18. Esplicazione dell'origine delle Caste secondo i recenti studii sull'India. — 19. La Costituzione Bramanica e il *Codice di Manu*. — 20. Perchè le istituzioni sociali siano diventate immobili e stazionarie nell'India. —21. Carattere speciale della società Indiana sotto l'influenza della Costituzione Bramanica. —22. Vicende della idea di giustizia e della vita del diritto nell'India Bramanica.

17. Quelle istituzioni sociali, che erano state abbozzate dalle stirpi Arie prima della loro separazione, furono dagli Arii dell'India trapiantate nella penisola del Gange da essi conquistata, come lo dimostra il fatto, che anche oggi nell'India si trovano vivaci e vigorose le traccie dell'antica Comunanza di villaggio. Questo ramo della stirpe Aria, finchè durò quel periodo che suol essere chiamato *Vedico*, serbò la semplicità patriarcale primitiva; ma a poco a poco, nel passaggio dal periodo *Vedico* al *Bramanico*, fosse influenza del clima, o delle speciali condizioni di fatto in cui ebbe a trovarsi, subì una grande trasformazione sociale, per cui nel seno della Comunanza di villaggio e nelle maggiori aggregazioni sociali che si formarono sopra di essa, venne introducendosi quella rigida distinzione delle *Caste*, che è base e fondamento alla Costituzione Bramanica.

Per tal modo un popolo, che all'epoca della conquista erasi rivelato di grande movimento ed azione, ed aveva dimostrato

un energico senso del giusto ed una vigorosa intuizione delle condizioni necessarie per fondare e mantenere la convivenza sociale, come lo comprovano i suoi inni religiosi, le sue splendide epopee, i suoi sistemi di filosofia e i suoi grandi monumenti giuridici, viene per dir così ad arrestarsi ed a fossilizzarsi nelle proprie istituzioni, che durarono pressochè immobili e stazionarie per un grande numero di secoli.

18. Per poter ben comprendere una simile trasformazione sociale converrebbe potersi dar ragione della origine delle Caste; ciò che è molto difficile, anche perchè i libri sacri dell'India sono ben lungi dal contenere un racconto uniforme intorno a tale origine (1). Vi ha però un punto in cui tutti gli studiosi sembrano essere concordi, ed è, che la distinzione delle Caste, anzichè essere originaria nell'India, fu piuttosto il frutto di una lunga evoluzione che venne operandosi nel passaggio dal periodo Vedico al periodo Bramanico (2). Egli è certo che nel periodo Vedico i padri di famiglia potevano dare opera alla coltura dei campi, curare gli armenti, porre mano alle armi in caso di assalto, e fare anche il sacrifizio, per cui essi erano padri, sacerdoti e guerrieri ad un tempo. Non è tuttavia improbabile, secondo il Wheeler, che fin dal periodo Vedico nelle varie famiglie e Comunanze già si venissero palesando delle tendenze, delle occupazioni e delle aspirazioni diverse, che lentamente esplicandosi finirono per preparare il terreno alla formazione delle Caste: cosa che dovette essere tanto più facile, in quanto che presso gli

(1) Secondo il Muir, che raccolse e tradusse fra gli altri anche i testi dei libri dell'India intorno all'origine delle Caste, non vi ha un racconto uniforme in proposito, poichè mentre negli stessi *Vedi* si cerca di darne una spiegazione mistica, altrove invece, come nel *Codice di Manu*, le varie Caste vengono già rappresentate come letteralmente prodotte dalle rispettive membra di Brahma, e finalmente in certi luoghi si rannoda perfino l'origine delle Caste coll'etimologia dei nomi ad esse attribuite. *Original sanskrit texts*, London, 1858, I, pag. 42.

(2) In ciò concordano Burnouf Émile, *Essai sur les Vêda*, Paris 1863, chap. VII, pag. 218; — Monier, *Indian Wisdom*, pag. 234.

Arii dell'India, tenacissimi custodi delle proprie tradizioni, tutto tendeva a prendere un carattere ereditario (1). Risulta infatti dagli stessi inni Vedici, che vi erano delle Comunanze dalle tendenze pacifiche, le quali chiedevano protezione anzichè vittoria, e in cui prevalevano per modo gli istinti religiosi, che i capi di esse attendevano sopratutto a comporre Inni alla divinità e cercavano d'imprimere un carattere essenzialmente religioso alle tradizioni del passato. Eranvi invece delle tribù che preferivano la guerra e la caccia, i cui capi sopratutto cantavano le imprese dei propri antenati, e queste formavano una classe conquistatrice, la quale per la natura delle cose dovette acquistare una preminenza durante l'epoca della conquista. Per ultimo non mancavano neppure le comunanze e tribù dalle tendenze mercantili, che erano sopratutto intese all'esercizio dei mestieri e delle professioni diverse (2).

Ciò fece sì che nella stessa Comunanza del villaggio venne operandosi gradatamente una specie di divisione di lavoro. Appena infatti la ricchezza del suolo ed i progressi dell'agricoltura resero possibile il mantenimento di persone che non dovessero dar opera all'esercizio dei mestieri e delle professioni, egli fu naturale che al disopra della generale Comunanza (*viç*) siasi venuta formando una classe, che avesse sopratutto per còmpito di attendere alla difesa ed alla protezione di essa, ed un'altra ezian-

---

(1) Talboys Wheeler, *History of India*, vol I, pag. 33 e seg.

(2). Secondo il Vheeler, queste varie comunanze differiscono fra loro per gli Dei a cui indirizzavano le loro preghiere, ed anche per il diverso modo di alimentarsi. Op. e loc. cit. Il Burnouf poi dice essere incontestabile che anche nel periodo Vedico già si distingueva fra il Bramano, lo Zattro ed il popolo (*viç*), sebbene non vi fosse ancora una vera costituzione di Caste, e cita un inno in cui le tre classi sono nettamente designate dalle loro funzioni essenziali e colle parole da cui le varie Caste ritrassero più tardi il proprio nome. In quest'inno si dice: Favorite la pietà (*Brahma*), favorite la preghiera. — Favorite la forza (*Zattra*), favorite gli eroi. — Favorite le vacche; favorite il popolo (*viç*), — dalla qual parola *viç* alcuni vogliono far discendere il nome dei *Vaiçya*. Op. cit., chap. vii.

dio che, dedita di preferenza alla contemplazione, si assumesse la cura e la conservazione di quelle tradizioni religiose e domestiche, di cui erano così gelosi custodi gli Arii dell'India (1).

Posto poi il germe della distinzione, è facile il comprendere che, col formarsi di più vaste aggregazioni al disopra delle Comunanze del villaggio, questa primitiva divisione di lavoro abbia pur trovato applicazione in queste più vaste aggregazioni sociali e siasi così cambiata in una distinzione tradizionale di Caste.

Alla distinzione delle Caste tenne poi dietro la questione di preminenza fra esse, e di questa la letteratura dell'India dimostra che furono varie le sorti (2). Vi furono dei tempi in cui anche la classe mercantile dei *Vaiçya* venne in tanta ricchezza da poter provvedere al mantenimento dei *Kshatriyas* o *guerrieri* per la difesa comune, e a quello dei *Brahmani* per la lettura dei libri sacri e la celebrazione del sacrifizio; ma il conflitto fu sopratutto lungo e con vicissitudini diverse fra la classe militare e principesca dei *guerrieri* e la classe sacerdotale dei *Brahmani*, la quale, per essere la più compatta e la più intelligente, finì per acquistare una decisa preponderanza sopra tutte le altre. Le Epopee indiane risuonano costantemente di questa specie di lotta fra il potere civile ed il sacerdotale : parlano di Principi che ottennero di essere elevati alla dignità di Bramani, e di Bramani eziandio, i quali mentre da una parte appartengono alla classe sacerdotale, dall'altra son legati eziandio alla classe dei principi, e sono questi sopratutto, che dichiarano una guerra di sterminio alla Casta dei guerrieri che non vogliono fare atto di sottomis-

---

(1) Il Monier osserva che la razza indiana offre l'esempio di un popolo che, mentre è quasi indifferente agli eventi politici, regolava fino da una epoca assai primitiva i suoi riti domestici in conformità a certe regole prescritte, che erano serbate con cura religiosa, e delle quali alcune trovansi ancor oggi in vigore. Op. cit., pag. 197.

(2) V. Muir, *Sanscrit texts*, tom. I, chap. III, *Early contest between the Brahmans and Ksatrjias*, pag. 58.

sione ai Bramani e finiscono così per stabilire il predominio dei Bramani (1).

Quanto alla classe dei *Sudra*, essa sembra essere l'ultima che ebbe ad essere costituita ed è al di fuori del vero organismo sociale dell'India, come quella che sembra comprendere le razze indigene dell'India, a cui si erano sovrapposti gli Arii (2).

19. Ferma così la distinzione delle Caste, e la preminenza di una fra esse, la costituzione Bramanica così notabile per la sua durata e per la sua consistenza prese ad essere svolta in tutte le conseguenze, di cui poteva essere capace.

Il Codice Bramanico per eccellenza è certo il Codice di Manu, il quale, fra le molte collezioni di leggi che vennero trasmettendosi di generazione in generazione nelle famiglie e scuole dei Bramani, è senza dubbio la più riputata e forse anche la più antica di quelle che a noi sono pervenute.

Tutto il contesto del Codice lo dimostra opera dei Bramani e nel principio di esso dicesi chiaramente che « il saggio Manu, che procede dall'Essere per sè stesso esistente, aveva composta quella collezione di leggi per distinguere le occupazioni del Bramano e quelle delle altre classi nell'ordine conveniente » (3). La distinzione delle Caste è così uno dei momenti della stessa creazione od emanazione dell'universo dal seno stesso di Brahma.

---

(1) Muir, Op. e loc. cit., pag. 42. Burnouf Émile, Op. cit., chap. ix, pag. 247. La conclusione di questo lungo conflitto può in certo modo riassumersi nel seguente versetto del *Codice di Manu*, lib. IX, § 322. « I Kshatriyas non possono prosperare senza i Bramani; i Bramani non possono elevarsi senza i Kshatriyas: unendosi la classe sacerdotale e la classe militare si elevano in questo mondo e nell'altro ».

(2) *Manu*, I, § 91. « Il signore Sovrano non affidò al Sudra che un solo uffizio, quello di servire le classi precedenti senza disprezzare il merito loro ». — Questa casta è per sua natura esclusa dalla lettura dei libri sacri, e dalla investitura del cordone sacro.

(3) *Manu*, I, § 102. Mi valgo della traduzione francese del sig. Loiseleur Deslongchamp, Paris, 1830.

e le varie caste emanano appunto da parti diverse del corpo stesso di Brahma (1).

La maggior nobiltà e la primogenitura del Bramano vi è affermata ad ogni istante (2); e tutto il Codice è una collezione di precetti ora generali ed ora minuti e particolari intesi ad impedire la confusione fra le caste (3).

Fra esse esiste come una divisione di lavoro. Il Bramano custodisce e svolge la tradizione religiosa, e quindi ad esso appartiene lo studio e l'insegnamento dei Vedi e il compimento del sacrifizio, e la preminenza fra i Bramani è regolata dalla *sapienza* (4); agli Kshatriyas invece è affidato il governo militare e civile della società, e a loro spetta di proteggere il popolo o di esercitare la carità, e la preminenza fra essi è misurata dal *valore* (5); a capo di questa casta trovasi il Re, il quale, pur essendo una divinità in terra, dee guardarsi sopratutto dall'irritare i Bramani e pigliar consiglio da essi (6). Da ultimo

---

(1) *Manu*, I, § 87. « Per la conservazione della intera creazione, l'Essere sovranamente glorioso assegnò delle occupazioni diverse a quelli che egli aveva prodotti dalla sua bocca (*Bramani*), dal suo braccio (*Kshatriyas*), dalla sua coscia (*Vaiçya*) e dai suoi piedi (*Sudra*). »

(2) *Manu*, I, § 93. « Per la sua origine che egli deriva dal membro più nobile, perchè è nato il primo, perchè possiede la santa scrittura, il Bramano è di diritto il Signore di tutta la creazione.

(3) Osserva in proposito il Gide, *Étude sur la condition privée de la femme*, Paris 1867, liv. I, chap. II, pag. 40: « Niente sfugge alla onnipotenza di una legge che fu dettata dallo stesso Dio; essa penetra fino al focolare domestico; ne rompe tutti i veli, e non vi è rapporto intimo fra marito e moglie, fra madre e figlia, che essa non raggiunga e non regoli. » Nello stesso senso scrive l'Ozanam: « Le prescrizioni di un diritto sacro vincolano tutta la vita civile, e noi « vediamo tutto un popolo incatenato dal terrore degli Dei. » *Études Germaniques*, Paris, 1855, I, pag. 163.

(4) *Manu*, I, 88 e 96.

(5) *Id.*, I, 89; II, 155.

(6) *Id.*, IX, 312. « In qualunque ristrettezza si trovi il Re si deve ben guardare dall'irritare i Bramani, prendendo i loro beni, perchè una volta irritati « essi lo distruggono col suo esercito e coi suoi equipaggi, mediante le loro « imprecazioni e i loro sacrifizi magici. »

il Vaiçya serba e custodisce la tradizione economica, deve tenersi informato di tutto ciò che si riferisce all'esercizio del commercio e delle professioni diverse, e la sua preminenza è determinata dalla *ricchezza* e dalla quantità di merci da esso posseduta (1). Per tal modo ai Bramani sembra essere affidata l'istruzione religiosa e morale del genere umano; ai Kshatriyas la difesa e la protezione sociale, ed ai Vaiçya il sostentamento materiale della società umana; la qual distinzione presenta una certa qual grossolana analogia con quella che Platone voleva stabilire nella sua Repubblica (2).

20. Finchè queste varie classi si mantennero in commercio ed in comunicazione fra di loro, per guisa che la classe di mezzo fosse intermediaria fra le classi estreme, non mancò nella società indiana quell'azione e reazione fra la *vita di pensiero* e la *vita di azione,* che è indispensabile a qualsiasi organismo sociale; ma appena la classe di mezzo fu in parte distrutta dalle guerre civili, o si fece ligia od ossequente alla casta dei Bramani, ne derivò, che da una parte i Bramani si ridussero ad una vita di esclusiva ed oziosa contemplazione, e si elevarono a tale altezza sopra le altre classi da togliere ad esse perfino il pensiero di rialzarsi dall'abbiezione in cui erano cadute, e dall'altra la moltitudine continuò a camminare sulle vestigia di una consuetudine e tradizione, le cui origini si erano perdute nella notte dei tempi.

Vero è che nella storia del pensiero Indiano non mancarono

---

(1) *Manu*, I, 90; II, 155.

(2) Vi ha però questa differenza essenziale, che mentre i vari ceti, secondo Platone, corrispondono alle facoltà dell'anima, secondo i Bramani invece essi corrispondono alle diverse parti del corpo di Brahma, e mentre secondo Platone può esservi il passaggio da un ceto ad un altro, secondo i Bramani invece il passaggio da una Casta ad un'altra equivarrebbe a mettere sottosopra l'ordine dell'universo. Vedi più sotto il lib. II, cap. II, § 3°, ove si trovano esposte le dottrine politiche di Platone.

dei tentativi per parte della classe di mezzo di sottrarsi in qualche modo al predominio dei Bramani. È infatti da questa classe che partirono tutti quei sistemi filosofici, che furono come una preparazione a quella rivoluzione morale e sociale che fu poi tentata dal Buddha, il quale, secondo la tradizione, sarebbe appunto uscito dalla classe dei principi e guerrieri (1). Ma anche a questo pericolo cercarono di ovviare i Bramani coll'attribuire ad una parte dei libri sacri dell'India (*Upanishad*) un colore filosofico e dottrinale, e coll'incorporare nella medesima quelle nuove dottrine, che venivano comparendo, purchè queste non cercasserò di rovesciare il canone fondamentale della distinzione delle Caste (2). Fu questo il processo per mezzo del quale il Bramanesimo riuscì a mantenersi saldo contro qualsiasi dottrina e a riuscire vincitore nella stessa lotta col Buddismo, il quale, proclamando l'uguaglianza di tutte le classi, fu certo la maggiore reazione che ebbe ad essere tentata contro di esso.

21. Di qui provenne intanto quel colore di religiosa e mistica contemplazione, che è ancora attualmente l'impronta caratteristica della società Indiana. La Divinità o meglio l'Essere universale sembra stringere e soffocare nella potente sua stretta la personalità umana e la società Indiana prosegue la sua via a guisa di uomo il cui sguardo è costantemente fisso al di là di questa vita, e il quale aspetta indifferente e pressochè desideroso il momento in cui possa essere assorbito nell'Essere universale (*nirvana*). Per l' India la vita presente è come un'illusione,

---

(1) Secondo il Monier sonovi prove abbastanza evidenti, che la seconda Casta fu quella che incominciò ad introdurre le filosofiche dottrine, le quali penetrarono poi così largamente che lo stesso *Codice di Manu* dovette già colpire i Bramani eretici.

(2) Gli *Upanishad* che possono considerarsi come la terza parte dei Vedi, in cui si contiene la dottrina mistica e segreta, sarebbero in certo modo il frutto dell'accettazione per parte dei Bramani delle dottrine filosofiche che venivano penetrando nell'India. Monier, Op. cit., pag. 19. — Burnouf Eug., op. cit.

della quale non è il caso di prendersi cruccio e quindi non può esservi miglior consiglio che quello di fare, come sempre si è fatto. Anche il Buddismo, che cominciò dall'essere una filosofia, e poi si trasformò in una specie di religione che ebbe a diffondersi in tanta parte dell'Oriente, ispirasi a questo concetto fondamentale, e quindi la sua morale, per quanto sia alta e sublime, per quanto predichi l'uguaglianza di tutte le classi e la fratellanza universale, la tolleranza ed il perdono delle offese, assume tuttavia un carattere mistico e contemplativo, e non che incoraggiare, neppure riconosce l'esistenza delle virtù civili e politiche; poichè non vede niente di meglio per l'uomo, che l'approfondirsi per modo nella meditazione dell'Essere Supremo da confondersi e come annientarsi in esso, dimenticando i dolori e le illusioni della vita presente (1).

22. Quanto al diritto, esso non potè a meno di subire le vicende degli altri elementi della vita sociale.

La vita giuridica presso gli Arii dell'India dovette essere dapprima vigorosa e vivace, come lo dimostra la legislazione stessa di Manu nella parte che si riferisce agli affari criminali e civili, e dovette sopratutto il proprio sviluppo alla classe politica e militare, alla quale appunto spettava di amministrare la giustizia (2). Gli Arii dell'India ebbero dapprima un senso assai vigoroso del giusto e della giustizia e rappresentarono il vero genio della giustizia sotto le forme del Toro, simbolo frequentemente adoperato dalle stirpi di origine Ariana. « Il Toro, dice Manu, nella prima età si mantiene fermo su quattro piedi; ma nelle altre età per l'acquisto illecito della ricchezza e della scienza perde successivamente un piede, ed in allora gli onesti vantaggi sostituiti dal furto, dalla frode e dalla falsità dimi-

(1) Fouillée, *Histoire de la Philosophie*, Paris, 1875, pag. 14.
(2) *Manu*, lib. VIII.

nuiscono gradatamente di un quarto (1) ». La giustizia colpisce coloro che la feriscono e preserva quelli che la proteggono e quindi conviene guardarsi dal violarla per non essere feriti da essa (2). Essa è il solo amico che accompagni gli uomini dopo la morte, perchè ogni altra affezione è sottomessa alla distruzione del corpo. Essa poi consiste nell'applicare la pena in conformità della legge, e quindi per un re è così ingiusto il lasciare andare un colpevole, come il condannare un innocente (3).

Questo senso profondo del giusto è anche dimostrato da questo, che una delle espressioni della nobiltà del Bramano consiste in dire, che la nascita del Bramano era l'incarnazione della giustizia, e che il Bramano era nato per l'esecuzione di essa (4). Questo concetto però dimostra che anche in tema di giustizia la classe Bramanica finì per attribuirsi una preminenza sopra tutte le altre classi, e fu allora che anch'essa si attribuì la custodia e la cognizione esclusiva della tradizione giuridica, subordinandola alla tradizione religiosa (5); prese a trasmetterla di generazione in generazione e di scuola in scuola (6); le attribuì un carattere soprannaturale e divino, e la rese così immobile e stazionaria. Per tal modo il *diritto*, in quanto è l'oggetto di una *scienza*, venne ad essere confinato nei libri sacri, la cui interpretazione e lettura apparteneva di preferenza ai Bramani; come *legge* si cambiò in un immemoriale costume approvato dalla rivelazione e dalla tradizione, a

---

(1) *Manu*, I, 81 e 82; VIII, 16. Vedi in proposito il Pictet, *Origines Indo-Européennes*, e sopratutto il riassunto in fine dell'ultimo volume.

(2) *Manu*, VIII, 15.

(3) *Id.*, IX, 249.

(4) *Id.*, I, 83.

(5) *Id.*, VIII, 9, 10, 11, 20.

(6) È noto che tutte le scuole e famiglie Bramaniche serbavano gelosamente le tradizioni e i riti domestici e le regole tradizionali per guisa che lo stesso *Codice di Manu* non è che la collezione di una di queste famiglie Bramaniche.

cui deve informarsi chi desidera il bene della propria anima (1); e infine come *potestà spettante all'uomo* fu l'emanazione della stessa divinità, la quale, coll'aver tratte le diverse classi da parti diverse del proprio corpo, assegnò ad esse un còmpito determinato nell'ordine sociale, che deve rimanere inalterato come l'ordine stesso della creazione (2).

Dopo ciò non può esserci di meraviglia se il Diritto indiano anche nell'epoca attuale continui sempre ad avere il medesimo carattere e si riduca ad un complesso di massime tradizionali trasmesse da tempo immemoriale da una in altra generazione (3).

---

(1) L'autorità del costume e della tradizione immemoriale è proclamata a più riprese nel *Codice di Manu*, I, 108; II, 6, 17, 18; VIII, 41.

(2) *Manu*, VIII, 418. « Che il Re metta tutta la sua cura ad obbligare i Vaiçya e i Sudra ad adempiere il loro dovere; perchè se questi uomini si scostassero dal proprio dovere sarebbero capaci di mettere il mondo sottosopra.»

(3) Ho sott'occhio un compendio di legislazione Indiana moderna pubblicato da un Prof. all'Università di Madras col titolo *Législation Hindoue* par MADURA-KANDASVAMI-PULAVAR. Trad. Sicé , Pondichèry, 1857. Tale compendio continua sempre ad essere una raccolta di testi ricavati dal *Codice di Manu,* o da altre collezioni di leggi, colla differenza che la raccolta è più ordinata, e la materia giuridica comincia già a sceverarsi alquanto dagli elementi eterogenei con cui trovavasi confusa nelle collezioni più antiche.

CAPITOLO III.

Svolgimento delle primitive istituzioni sociali nell'Iran (Persia).

23. Comunanza di origine degli Arii dell'India e delle genti Iraniche, e causa probabile della loro separazione. — 24. Diverse influenze locali che essi ebbero a subire. — 25. Diverso indirizzo delle loro concezioni religiose. — 26. Raffronto delle loro idee in fatto di morale. — 27. Influenza che la diversa religione e morale esercitò sul loro svolgimento civile e politico. — 28. La Persia è un anello di transizione fra l'Asia e la Grecia.

23. Non vi ha dubbio, allo stato delle attuali investigazioni, che gli Arii dell'India e gli abitanti dell'Iran (Persia) discendono tutti dagli Arii, primitivi abitatori degli altipiani dell'Asia Centrale, e hanno per secoli abitato in un medesimo paese, nel quale abbozzarono insieme le prime istituzioni sociali (1). Più tardi però, in un'epoca che non può ancora essere precisata dai dottissimi nella materia, essi, probabilmente a causa di un dissenso religioso, finirono per separarsi.

Così gli Arii dell'India, come i popoli Iranici, finchè furono uniti, sembrano avere preso le mosse da una specie di adorazione della maestosa natura che li circondava, per cui avevano deificato i grandi fenomeni e le grandi forze naturali; ma col tempo, in tema di credenze religiose, cominciò ad apparire fra

(1) Rawlinson, *The five Great Monarchies*, London, 1867, III, pag. 73-74.

essi una specie di dualismo. Mentre gli Arii, che più tardi si stabilirono nell'India, palesarono, fin dal periodo vedico, una tendenza al Panteismo, per cui la Natura e Dio tendevano per essi a confondersi in un Essere universale, di cui erano una emanazione tutte le cose esistenti: le genti invece che poi si recarono nell'Iran, seguendo gl'insegnamenti di Zaratustra, Battro, che è il Zoroastro tanto celebrato dai Greci, presero ad attribuire alla divinità un carattere più spirituale e morale, e a considerare la medesima come uno Spirito di verità e di luce, apportatore di ogni bene, che trovasi perpetuamente in lotta collo Spirito delle tenebre e del male (1).

24. Questa divergenza nelle concezioni religiose delle genti Arie ed Iraniche sembra essersi manifestata prima della loro separazione, e fu probabilmente la causa di questa; ma poscia ebbe a svolgersi anche maggiormente sotto l'influenza dei luoghi, in cui le due genti vennero a stabilirsi.

Mentre gli Arii finirono per fermare le proprie sedi nella penisola del Gange, in un paese in cui le proporzioni gigantesche della natura fanno sentire all'uomo la sua debolezza e la sua impotenza a contendere colle forze naturali (2); la gente Persiana invece, allorchè abbandonò, forse al tempo stesso dei Medi, la comune patria antica, si assise lungo le coste del Golfo che prese nome da essa, in una regione sterile, male inaffiata, caldissima e montuosa per la maggior parte, la quale tuttavia, secondo il Rawlinson, a tratti è fertilissima, pittoresca e romantica, più che altri possa immaginare (3). Quelli si trovarono in una terra di

---

(1) MALCOLM, *Histoire de la Perse.* Trad. franç. Paris, 1829, Tome I, chap. VII, pag. 287. — RAWLINSON, op. cit., vol. IV, chap. VI, pag. 328. — BONGHI, *Storia antica di Oriente e Grecia*, pag. 182.

(2) L'influenza che il clima e l'aspetto della natura esterna può avere esercitato sugli Arii dell'India trovasi maestrevolmente svolto dall'inglese BUCKLE, *Histoire de la civilisation en Angleterre*, Bruxelles, 1865, Introd., chap. II.

(3) RAWLINSON, op. cit., IV, pag. 5.

feracità straordinaria, da cui l'uomo è come schiacciato dalla grandezza dei fenomeni di una natura terribile e misteriosa; e questi invece in un paese, dove sembrano dominare i contrasti del caldo e del freddo, della pianura e della montagna, di un suolo ora arido come un deserto, ed ora invece mirabilmente fecondo, dove vi hanno forze amiche all'uomo, e forze eziandio che lo avversano fortemente, sebbene possano in qualche confine essere domate e vinte dalla sua fatica (1).

25. Queste circostanze locali e di clima, la cui influenza, grande in ogni tempo, è grandissima presso i popoli primitivi, che vivono in un'intrinsichezza maggiore colla natura che li circonda, contribuirono potentemente a dare uno svolgimento assai diverso alle loro istituzioni religiose e civili.

Così, ad esempio, gli Arii dell'India, i quali fin dal Periodo Vedico già cominciano a trasformare il loro culto delle forze della natura, e ad avviarsi verso il panteismo, finiscono col tempo per considerare tutte le cose esistenti come l'emanazione di un Essere universale (*Brahma*), che si avvolge in un moto infaticato di generazione e di distruzione; nel seno del quale solo più tardi compare la trinità Indiana (*trimurti*) di un Dio che crea (*Brahma*), di un Dio che conserva (*Vishnù*), e di un Dio che distrugge (*Çiva*) (2).

Per gli Irani invece, fin dall'epoca di Zoroastro, l'idea del divino già sembra in qualche modo uscire dal giro della natura, e l'universo viene già ad apparire come il risultato di una lotta fra il Bene ed il Male, fra lo Spirito e la Materia, fra la Luce e

---

(1) DOLLFUS, *Considérations sur l'histoire*, Paris, 1872. L'*Orient*, § 4, pag. 155. Egli mette molto bene in chiaro che la Persia era il paese dei contrasti, e l'influenza che questa circostanza può aver esercitato sulla religione persiana.

(2) Il GORRESIO, nella memoria sopra citata sui *Vedi*, pag. 5, dice che la tendenza verso il panteismo già appare nei Vedi in un inno a Purusa, il quale è già tutto panteistico.

le Tenebre, fra la Verità e la Menzogna. Questo eterno conflitto poi, in cui la vittoria definitiva deve essere quella del Bene sul Male, suppone, secondo Zoroastro, due principii, di cui l'uno è lo Spirito buono, che è la causa di ogni bene (*Ahura-Mazda* od *Ormuzd,* il buono, il puro, il savio, il vero, il santissimo), e l'altro è lo Spirito cattivo, che è causa di ogni danno (*Angromainiu* od *Arhimane,* spirito oscuro, pernicioso, mente volta al male) (1). Mentre i Genii che diffondono l'influenza dello Spirito buono personificano le rette potenze dell'anima, come la buona volontà, la giustizia, la sincerità, la pietà; quelli invece che accompagnano lo Spirito delle tenebre e del male portano il seme così delle malvagie opere come delle malefiche produzioni della natura (2).

Mentre per gli Arii vi ha dapprima un Essere per sè esistente, racchiuso in se stesso ed assorbito nell'ardore del proprio pensiero, il quale penetrato dall'amore genera l'universo (3); per gli Irani invece l'Essere Supremo, lo Spirito candido e santo sta assiso sopra un trono di Luce insieme colla Scienza sovrana e crea l'universo per mezzo del *verbo divino*, della *parola,* della *legge*, la quale era prima del cielo, delle acque, della terra, degli armenti, degli alberi e del fuoco (4).

26. Da questa metafisica diversa intorno alle origini dell'universo era logico e pressochè necessario il trapasso ad una morale, il cui indirizzo doveva pur essere compiutamente diverso.

Mentre la morale Bramanica raccomanda sopratutto la contemplazione e la meditazione dell'Essere supremo e trascura pressochè affatto l'azione, e riceve poi un mirabile sviluppo nella

---

(1) Bonghi, op. cit., pag. 182.
(2) Pepere, *Storia del diritto,* Napoli, 1871. *Oriente,* pag. 189.
(3) Fouillée, *Histoire de la philosophie,* Paris, 1875, pag. 5.
(4) Bournouf Eugène, *Commentaire sur le Yakna,* Paris, 1833, I, pag. 382.

morale di Buddha, il quale, pur proclamando altissime verità morali, trova che la più alta perfezione, a cui l'uomo possa giungere, si è quella di annientarsi ed identificarsi nell'Essere universale (*nirvana*) (1); la dottrina invece dello Zend-Avesta attribuisce già alla vita dell'uomo una significazione altamente morale; riguarda la medesima come una lotta che ha per meta la vittoria del Bene sul Male; cambia l'uomo in un soldato di Ormuzd, ossia del principio del Bene; gli imprime altamente nell'animo suo l'avversione contro la menzogna; lo sottopone fin dai primi suoi anni ad una vigorosa educazione che ha per iscopo di temprarlo alle lotte della vita, e può riassumersi per ultimo nel grande precetto tante volte ripetuto nello Zend-Avesta di mantenersi puri come Ormuzd nel *pensiero*, nelle *parole*, e nelle *azioni* (2).

Di qui provenne che mentre gli Indo-Arii pervennero certo a maggiore altezza nelle metafisiche speculazioni, e diedero così origine ad un numero grande di sette e di dottrine filosofiche, che mettono capo ai loro libri sacri (*Upanishad*); i Persiani invece analizzarono forse più profondamente l'atto umano, studiarono di preferenza la vita interiore dell'uomo, ebbero chiarissimo il concetto della lotta, che in essa si combatte fra il Bene ed il Male, e videro il passaggio dell'atto umano per tre momenti, che sono il *pensiero*, la *parola* e l'*azione*, distinzione che già occorre qualche volta nel Codice di Manu, ma è poi ripetuta ad ogni istante nello Zend-Avesta (3). Quelli stu-

(1) Burnouf Eug., *Introduction à l'histoire du Bouddhisme*, Paris, 1844, I, pag. 18, ove si discorre delle varie significazioni del vocabolo *nirvana*. Un largo esame critico della morale di Buddha può trovarsi in Barthélemy Saint-Hilaire, *Le Bouddha et sa Religion*, chap. v, Paris, 1860, pag. 140 a 182.

(2) Max Müller, *Essais sur l'histoire des Religions*, Trad. Harris, Lect. III, Paris, 1872, pag. 145.

(3) Nel *Codice di Manu* gli atti malvagi si distinguono in atti dello *spi-*

diarono l'Essere nella varietà infinita delle sue manifestazioni e riuscirono così ad una *metafisica ontologica panteista*, mentre invece questi lo investigarono di preferenza quale ispiratore delle azioni dell'uomo, e riuscirono a porre la prima base della *psicologia*.

27. Siccome poi ne' popoli primitivi la vita religiosa, morale e politica procedono strettamente connesse fra di loro, così non dovrà essere causa di maraviglia se la vita civile e politica dei due popoli venga ad apparire come uno svolgimento logico e coerente in tutte le sue parti delle loro convinzioni religiose e morali.

Da una parte noi troviamo che la vita presso gli Indo-Arii diventa sempre più mistica e contemplativa. Essi, col tempo, si dimostrano pressochè indifferenti ai grandi avvenimenti politici che prima avevano cantato nelle loro epopee, e conferiscono invece ogni loro sforzo nel serbare le loro tradizioni religiose e domestiche. I loro libri sacri, che avevano cominciato da una ingenua e fervida poesia con cui, secondo una bella espressione del Gorresio (1), avevano celebrata e cantata la natura da essi fatta divina, assorbiscono col tempo anche le loro tradizioni domestiche e giuridiche, e finiscono eziandio per essere come il punto di partenza da cui prendono le mosse tutte le dottrine

---

rito, della *parola* e del *corpo*, e si dice al lib. XII, 10: « Colui, la cui intelligenza esercita una autorità sovrana sulle parole, sul suo spirito e sul suo corpo può essere chiamato *Triandi* (che ha tre poteri), a più giusto titolo che il divoto mendicante che porta tre bastoni ». « L'uomo che dispiega questa triplice autorità che ha sopra se stesso riguardo a tutti gli altri, e che reprime il desiderio e la collera, ottiene per questo mezzo la beatitudine eterna ». Nello Zend-Avesta invece quest'analisi è alquanto più precisa, e viene ad essere ripetuta in tutte le preghiere e pressochè in tutti gli atti della vita, per guisa da sembrare il perno sovra cui si aggira la scienza e la morale di Zoroastro. Vedi la traduzione del Duperron Anquetil, Paris, 1771, e quella più recente in tedesco dello Spiegel, Leipzig, Engelmann, 1852-63.

(1) I *Vedi*, Mem. cit., pag. 5.

filosofiche dell'India (1). Per tal modo tutto un grande popolo sembra quasi profondarsi e smarrirsi nella meditazione dell'Essere universale, in cui tutte le cose trovano il loro principio, e a cui tutte devono ritornare; fra le varie caste acquista una prevalenza incontrastata quella che è più addentro in tale contemplazione, e le altre sono poste in tale condizione da non poter più sollevare lo sguardo fino ad essa; ed anche il mondo sociale e politico diventa una emanazione di questo Essere supremo, e come tale deve rimanere inalterato, perchè qualsiasi mutazione introdotta in esso sarebbe una perturbazione nell'ordine stesso della Creazione.

Per contro la Gente Persiana, ritenendo che la vita deve essere una lotta, si prepara coll'educazione virile della propria gioventù ad affrontarne le vicende (2), finchè, partendo dal piccolo paese da essa abitato, riesce a fondare e ad organizzare il più grande impero dell'Antichità (3). Essa, anzichè essere indifferente ai grandi eventi politici, cerca anzi di perpetuarne la memoria coll'incidere nel sasso ed in varie lingue la narrazione delle proprie gesta e le provincie di cui si compone il proprio impero (4); si dimostra in ogni tempo amante

---

(1) I *Vedi*, o libri sacri dell'India, possono, secondo il MONIER, essere divisi in tre classi, cioè nei *Mantra* che comprendono le lodi e gli inni alla divinità, nei *Brâhmana* che contengono i riti e le tradizioni domestiche, e negli *Upanishad* che contengono la mistica o segreta dottrina, e che sono praticamente i soli *Vedi* per gli Indiani che pensano ai giorni nostri; e quindi abbiamo questo singolare fatto, che tutta la letteratura indiana poetica, legislativa e filosofica trova la propria sorgente nei libri sacri e mette continuamente capo ai medesimi. Op. cit., pag. 8.

(2) ERODOTO, lib. I, 25. — SENOFONTE, *Ciropedia*, 1, 3, § 2.

(3) Osserva il BONGHI: « L'Impero Persiano ebbe una estensione otto volte maggiore del Babilonese, e quattro volte forse dell'Assiro. Durò due secoli. La storia non registra che un solo miracolo più grande di questo ». Op. cit., pag. 193.

(4) Può vedersi nel BONGHI, op. cit., pag. 197, la traduzione della celebre iscrizione stata rinvenuta a Behistun sulla punta di una ertissima roccia a

dello splendore e della gloria fino a lasciarsi in ultimo anche effeminare dal lusso; anzichè racchiudersi in se stessa, si dimostra invece agitata ed irrequieta e vuol portare in ogni dove lo spavento delle proprie armi; anzichè rimettere ogni potestà a mani della classe sacerdotale, si ribella e incrudelisce perfino contro di essa, allorchè cerca di usurpare il potere civile e politico (1). Anche fra la gente Persiana vi sono classi di sacerdoti, di guerrieri, di lavoratori e di artigiani; ma queste non riescono a trasformarsi in Caste propriamente dette. Da una parte il conflitto e la lotta impedisce l'assoluta prevalenza di una classe sopra tutte le altre, e dall'altra la classe che presso i Persiani ebbe una preminenza fu la classe dei nobili, che circondava il Re, classe dalle tendenze eminentemente politiche, militari e civili, mentre la classe sacerdotale, per quanto autorevole, si trovò sempre in una certa dipendenza dal Re.

Per ultimo, anche la gente Persiana ebbe istituzioni patriarcali e fu ripartita in Comunanze di villaggio, al disopra delle quali non dovette dapprima esservi alcun capo comune (2); ma col tempo, al disopra della Persia e di tutto l'Impero da essa conquistato, venne organandosi un unico potere sociale, ciò che giammai non potè verificarsi nell'India. Tra le tribù di cui essa era composta, una sembrò elevarsi per modo sopra tutte le altre,

---

300 metri e più da terra, scritta in tre lingue, cioè in persiano, in assiro ed in lingua turanica, in cui Dario racconta le sue gesta, descrive il suo impero, narra le sue vendette, e cerca perfino di perpetuare la sua effigie, facendosi scolpire circondato da tutta la sua corte con dieci re vinti inginocchiati ai suoi piedi. V. pure MAX MÜLLER, op. cit., pag. 186.

(1) È nota in proposito la storia del Mago Gomate, usurpatore del trono, e dello sterminio dei Magi per parte del popolo Persiano che tenne dietro a tale usurpazione (ERODOTO, lib. III, 79). — Il MAX MÜLLER, op. cit., pag. 86, nota eziandio che il Persiano, a differenza dell'Indiano, si attacca alla vita con una tenacità straordinaria.

(2) ERODOTO, lib. I, 96, ci dichiara esservi stato un tempo, in cui i Medi vivevano dispersi pei villaggi senza alcuna autorità centrale che sovrastasse a tutti; nè vi è motivo per credere altrimenti dei Persiani.

che i capi di essa, discendenti da Achemene, il quale era stato il capo comune dei Persiani nella loro migrazione, finiscono per elevarsi alla dignità sovrana. È da questa tribù che uscì prima Ciro, il quale, pur essendo il fondatore di un vastissimo impero, continuò ad essere considerato e chiamato *padre comune* dai proprii sudditi; poi Cambise che estese l'impero, e cominciò a cambiarsi in un despota; e da ultimo Dario, che, dopo averne sempre più ampliati i confini, tentò di dare al medesimo una organizzazione, la quale, ancorchè dispotica ed assoluta, merita l'ammirazione dei posteri (1). Fu con Dario, che i doni ed i presenti, che i Capi delle provincie volevano offrire al Re considerato qual *padre comune* de' sudditi, furono sostituiti da regolari tributi, che le diverse provincie dovevano corrispondere al Principe; e per tal modo, secondo un'acuta osservazione del Bonghi, lo Stato cominciò per la prima volta presso una stirpe Ariana ad avere una esistenza per sè e ad essere organato in se stesso, e non già come un'appendice di chi lo regge, nè come un mero e passaggero istrumento del capriccio di lui (2).

Chi ben riguardi tuttavia, troverà che anche in Persia il potere del Principe è ancora sempre modellato sul potere patriarcale dell'antico padre di famiglia; il Principe prende al pari di questo delle proporzioni veramente divine, e riceve direttamente l'impero da Auramazda; le sue parole e i suoi stessi capricci sono ordini, che non possono essere discussi e neppure revocati; nei sudditi non può neppur nascere il pensiero di disubbidire, per cui il potere del Principe non viene ad avere alcun limite, come non ne aveva alcuno il potere dell'antico padre di famiglia.

28. Insomma, noi troviamo ancora nella Persia la caratteristica degli imperi dell'Oriente, in cui tutta la convivenza civile

---

(1) Rawlinson, op. cit. *Persia*, IV, chap. VII, pag. 416, 427.
(2) Op. cit., pag. 201.

e politica si aggira, come intorno ad un perno, sulla istituzione della famiglia patriarcale; ma intanto la Persia, ancorchè più tardi sia quella che viene in lotta colla libertà Ellenica, può essere considerata come un anello di transizione fra l'Asia e la Grecia. Questa infatti, prima di misurarsi contro i successori di Dario, aveva ammirato l'educazione persiana, aveva cambiato Ciro in un eroe, erasi talvolta stretta in alleanza coi Persiani, ed aveva altamente celebrato il loro coraggio, la loro energia e il loro amore per la verità, le quali appunto erano le grandi virtù della gente Persiana (1).

Più tardi tuttavia, anche i Persiani, che ai tempi della loro grandezza furono certo il più gran popolo dell'Asia ed ebbero anche consapevolezza di questa loro preminenza, si vennero ancor essi corrompendo; ricorsero, al pari degli altri Asiatici, all'artifizio ed alle astuzie; mutarono in idolatria la religione spirituale di Zoroastro; caddero anch'essi in parte sotto il dispotismo sacerdotale; e da questo punto le vicende delle istituzioni giuridiche e sociali debbono essere cercate presso altri popoli ed in un nuovo periodo di società.

La storia universale delle cose civili ed umane dimostra abbastanza largamente, che le sorti delle istituzioni essenziali alla società umana non sono mai abbandonate ad un solo popolo, nè possono arrestarsi con esso; poichè appena questo sembra perdere vigore ed energia, già comincia ad elevarsi quello, che è chiamato ad esserne il successore e l'erede.

---

(1) Rawlinson, *Persia*, IV, chap. iii, pag. 108. — Erodoto, nel lib. I, dal § 131 a 141, descrive gli usi ed i costumi dei Persiani, e dice, fra le altre cose, al § 136, che essi imparavano tre cose soltanto, cioè a *montare a cavallo*, a *tirare dell'arco* ed a *dire la verità*.

LIBRO II.

Il diritto nel periodo Greco-Romano.

CAPITOLO I.

Del diverso indirizzo che ebbe a prendere il diritto presso i Greci, i Romani e le tribù Germaniche.

29. Migrazioni diverse di genti Ariane dall'Oriente nell'Occidente. — 30. Traccie delle istituzioni sociali primitive presso le stirpi Celtiche e Lituano-Slave. — 31. Parte maggiore che ebbero nello svolgimento della tradizione giuridica gli Elleni, gli Italici e i Germani. — 32. Tratti che connettono questi varii popoli con quelli dell'Oriente. — 33. Nota essenziale che serve a distinguere i popoli stessi da quelli dell'Oriente. — 34. Trasformazione che ebbe a subire presso i popoli dell'Occidente la *convivenza civile e politica*. — 35. Diverso carattere psicologico spiegato dai Greci, dai Romani e dai popoli Germanici nello svolgimento dell'idea religiosa e delle istituzioni sociali e giuridiche. — 36. Divisione di lavoro che si operò fra di essi nella esplicazione del diritto.

29. Le migrazioni che dall'Asia Centrale si vennero avviando verso l'Occidente, e finirono per stabilirsi e popolare l'Europa, sovrapponendosi forse a razze che già prima l'abitavano, possono nell'attuale condizione degli studi essere ridotte a tre principali correnti.

I primi a staccarsi dal ceppo comune sembrano essere stati i Celti, i quali avrebbero occupato parte della Spagna, della Gallia, della Gran Bretagna e dell'Irlanda, e ad alcuni de' paesi,

ove si stabilirono, avrebbero dato un nome che, secondo alcuni filologi, ricorda ancora la loro origine Ariana (1).

A questa prima corrente di migrazioni succedette una seconda, che comprende gli Elleni, gl'Italici e i Germani, i quali ultimi, dopo essersi per parecchi secoli arrestati nelle foreste della Scandinavia, si avanzarono poi eziandio verso il teatro delle grandi gesta del genere umano nel periodo Greco-Romano, e si fusero coll'elemento Greco e Latino nella costituzione delle genti o nazioni moderne.

Giunsero ultimi i Lituano-Slavi, i quali fermarono le proprie sedi nelle vaste lande del Settentrione d'Europa.

30. Di queste diverse correnti di migrazioni la prima e l'ultima non sembrano aver dato uno svolgimento proprio ed originale alle tradizioni giuridiche e sociali; perchè la famiglia o razza dei Celti cadde presto sotto la dominazione romana, e quella dei Lituano-Slavi non prese ancora parte alle gesta ed azioni veramente degne di storia in questo periodo di civiltà. Tuttavia le investigazioni recenti fattesi intorno alle loro primitive istituzioni giuridiche e sociali dimostrano abbastanza, che anche presso di esse esisteva un fondo d'istituzioni e di tradizioni giuridiche, le quali hanno molti caratteri comuni con quelle possedute dalle altre genti di origine Ariana.

---

(1) Il PICTET nella 1ª edizione del 1859 delle *Origines Indo-européennes*, I, p. 33, inclinava a trovare nei vocaboli di *Erin* (antico nome dell'Irlanda), e di *Ibh-Er* (Hiberia) una analogia col vocabolo *Arya;* ma nella 2ª edizione del 1878, I, pag. 44, rinunzia ad una tale etimologia, il che però non toglie che in alcuni vocaboli celtici egli trovi ancora delle traccie del nome primitivo degli Arii. — Io lascio la questione ai filologi, e mi contento di osservare, che tutti sembrano essere concordi nel dire che i Celti formarono in certo modo l'avanguardia delle migrazioni Arie. Così pensano il FREEMAN, *Comparative politics*, pag. 49; il GORRESIO, *Unità di origine dei popoli Indo-europei*, Atti Accad. Scienze, Torino, giugno 1867; e il PICTET, op. cit., I, pag. 61; ma è d'uopo aggiungere con questo ultimo nella 2ª edizione, che sull'ordine di queste migrazioni non si possono fare per ora che semplici congetture.

Non vi ha dubbio, ad esempio, che anche presso i Celti della Gallia aveva una vera preponderanza la classe sacerdotale dei Druidi; la quale, senza aver ricevuto quel sistematico ordinamento a cui pervenne la casta dei Bramani nell'India, aveva però, al pari di questa, il còmpito di custodire colla tradizione religiosa anche la tradizione giuridica. Strabone infatti dice che i Druidi avevano fra le altre funzioni quella d'insegnare il diritto naturale, le costituzioni e le leggi particolari degli Stati, e Cesare sembra già attribuire ai Galli una specie di distinzione fra il diritto come facoltà spettante all'uomo, e le leggi (*jura et leges*) (1).

Ciò del resto, quanto ai Celti che fermarono le proprie sedi nell'Irlanda, fu anche meglio confermato dai recenti studii intorno al diritto primitivo di questo singolare paese; in quanto che ivi si rinvenne una antichissima tradizione giuridica, che

---

(1) STRABONE, IV, 211; CESARE, *De bello Gallico*, VII-77. Questa distinzione fra i *diritti* e le *leggi* (*jura et leges*) è da Cesare posta in bocca ad un cittadino autorevole di Alesia città degli Edui, e quindi potrebbe anche essere un concetto Romano attribuito ad un Gallo; ma dove Cesare parla di proposito della tradizione giuridica conservata dai Druidi, i quali non volevano che essa fosse tramandata per iscritto, è nel libro VI, cap. XII, ove dopo aver detto dei Druidi che essi *religiones interpretantur*, aggiunge: « Nam fere de omnibus « controversiis publicis, privatisque constituunt; et si quod est admissum faci- « nus, si caedes facta, si de haereditate, si de finibus controversia est, iidem « decernunt; praemia poenasque constituunt ». È da vedersi, quanto alle dottrine filosofiche e religiose dei Celti o Galli antichi, il FOUILLÉE, *Histoire de la philosophie*, pag. 17. Uno studio poi molto diligente ed accurato intorno alla famiglia de' Celti o Galli, alle varie divisioni che esistevano in essa, ai loro costumi ed al loro governo, prima ed anche dopo la conquista Romana, può trovarsi in Amedeo THIERRY, *Histoire des Gaulois*, 5ᵉ éd., Paris, 1858. Le loro condizioni primitive sono sopratutto descritte nell'Introduzione e nel Tomo I, Lib. IV, Cap. I, pag. 421, donde risulta che i Celti della Gallia ebbero, fin dagli antichissimi tempi, una loro speciale impronta e carattere, e proprie istituzioni; il che però non toglie che la stirpe Celtica, che più tardi formerà il nucleo di quella grande nazione che è la Francia, in questo primo periodo non abbia esercitata una decisa influenza sulla vita civile e politica, come quella che non tardò a cadere sotto la dominazione Romana.

richiama in molte parti le istituzioni Orientali, la quale ebbe per parecchi secoli ad essere insegnata, tramandata e commentata con una tenacità maravigliosa da un particolare ordine di persone, che è quello dei *Breoni* (1).

Lo stesso è pure a dirsi dell'ultima migrazione, che è quella dei Lituano-Slavi, i quali, arrestatisi nelle vaste lande del settentrione di Europa, vi conservano tuttora un ordinamento del villaggio (*mir*), che ha una grande analogia colla Comunanza del villaggio nell'Oriente, ed è ora studiato sopratutto nell'intento di ricavare qualche indizio intorno alle forme primitive della *proprietà* (2).

31. Non può tuttavia essere contrastato, che la corrente di migrazione che diede alla tradizione civile e giuridica un indirizzo novello e affatto diverso da quello che ebbe a prendere nell'Oriente, fu quella che comprende i Greci, i Romani, e quella nube di tribù o di popoli, invasori dell'Impero Romano, che vuole essere indicata col nome comprensivo di Germani o di Teutoni.

Fra questi diversi rami di una stessa famiglia, i quali non

---

(1) Le leggi primitive dell'Irlanda, che sembrano essere state tramandate di generazione in generazione nella famiglia dei Breoni, furono di recente tradotte in inglese col titolo « *Ancient Laws of Ireland* » della quale opera sono già pubblicati parecchi volumi preceduti da dottissime introduzioni. Questa pubblicazione destò in Inghilterra grandissimo interesse, e porse argomento a curiosissime comparazioni. Basti citare fra gli altri il Sumner Maine coll'opera: *The early history of institutions*, Londra, 1875, nella quale si investigano le analogie fra le istituzioni primitive dell'Irlanda, e quelle dell'antico Oriente. — Quanto ai *Breoni*, essi costituivano una classe analoga a quella dei Bramani dell'India, in cui era ereditaria la professione delle leggi (op. cit., pag. 24 e seg.), e che costituiva coi suoi discepoli una *famiglia* o *scuola*, tra i cui membri intercedeva una specie di *parentela letteraria* (p. 243).

(2) Anche le istituzioni primitive dei popoli Slavi presero ai tempi nostri ad essere illustrate e comparate con quelle delle altre stirpi. — Basti citare il lavoro del Laveleye, *La propriété et ses formes primitives*, e gli interessanti articoli di Anatole Leroy Beaulieu, che da qualche anno si vengono pubblicando nella *Revue des deux mondes* col titolo *L'empire des Czars et les Russes*.

tardarono però a dimenticare l'origine comune, e a mettersi in guerra fra di loro, accadde una singolare successione nella storia delle cose sociali ed umane.

Essi compariscono gli uni dopo gli altri per prendere il primo posto nella storia del genere umano, per modo che quando uno di essi viene elevandosi in forza ed in potenza, quello che lo precedeva già sembra essere in decadenza. Che anzi il popolo, che già aveva il primato, suole essere argomento di conquista per quello che sopravviene; ma intanto mentre perde la propria grandezza, incivilisce il proprio conquistatore; donde conseguita, che anche la civiltà che dovrà poi elaborarsi in un nuovo periodo storico, finisce per essere il frutto della inconsapevole cooperazione di tutti questi popoli ad un tempo.

32. Essi contribuiscono fra tutti ad una opera comune, che è quella di dare svolgimento alle istituzioni giuridiche e sociali; e queste, mentre da principio sembrano presentarsi presso di essi con caratteri comuni che attestano chiaramente la loro origine Orientale, vengono più tardi esplicandosi presso ciascuno in direzioni compiutamente diverse.

Così, ad esempio, allorchè essi cominciano a comparire nella storia, anche le loro istituzioni sociali presentano un carattere decisamente religioso, analogo a quello che si è trovato nell'Oriente, e serbano anche le traccie di un potente ordine sacerdotale, quale sembra essere quello dei poeti Orfici in Grecia, dei Pontefici in Roma e dei Sacerdoti in genere presso i Germani, a cui appartiene il còmpito di custodire e svolgere colla tradizione religiosa anche la tradizione civile e politica (1).

---

(1) Chi voglia persuadersi di questo carattere religioso del diritto primitivo Romano, Greco e Germanico, e della costituzione potente di un ordine sacerdotale presso questi varii popoli, non ha che a leggere l'accurato e splendido raffronto dell' Ozanam fra le leggi Romane, Greche ed Indiane: *Études Germaniques*, I; *Les Germains avant le Christianisme*, Paris, 1855, Chap. III, pag. 150.

Parimenti le istituzioni sociali primitive si presentano, anche presso di essi, con un carattere compiutamente patriarcale e del tutto analogo a quello delle istituzioni orientali, per cui è necessità conchiudere che quel gruppo patriarcale, che le genti ariane avevano insieme abbozzato nella primitiva loro dimora, fu poi da esse trapiantato in Grecia, in Roma ed anche nell'antica Germania.

Per verità, in molti scrittori greci, e sopratutto in Omero, in Tucidide, in Platone ed in Aristotele, che furono così studiosi nel raccogliere le antiche tradizioni, trovasi ricordato e descritto quest'antico *gruppo patriarcale*. Ne parlano espressamente Aristotele e Tucidide (1), e Platone non dubita di affermare in modo reciso nel dialogo delle Leggi: « che le genti primitive non ebbero altre forme di governo che il *patriarcato*, del quale si scorgono ancora le traccie sia presso i Greci, che presso i Barbari ». Egli anzi trova dipinta coi colori della poesia questa forma di convivenza primitiva nell'*Odissea* di Omero, il quale, descrivendo il reggimento dei Ciclopi, dice che questi non avevano nè assemblee, nè consiglio in comune, nè amministrazione di civile giustizia, poichè ciascuno aveva giurisdizione sopra la moglie ed i figli, nè punto si curava dei vicini (2). « Le abitazioni di queste primitive comunanze, scrive poi Platone, sono separate le une dalle altre, e qua e là

---

(1) Aristotele, *Polit.*, lib. I, 2, 3, dice espressamente che la riunione di più famiglie o *borgate* (*vicus, vicinitas*) fu la forma sotto cui gli uomini vissero nei primi tempi, e ciò pur narra Tucidide, *Delle guerre del Peloponneso*, lib. I, 10; dove, riconfermando cose già prima esposte, dice che secondo l'antico costume della Grecia le città (e fra le altre l'antica Micene) non avevano un fabbricato riunito, nè usavano templi od edifizii sontuosi, ma erano edificate a *borgata*.

(2) Questo passo di Omero, *Odissea*, lib. IX, è così tradotto dal Pindemonte:

Leggi non han, nè radunanze in cui
Si consulti fra lor; de' monti eccelsi
Dimoran per le cime, o in antri cavi;
Su la moglie ciascun regna e sui figli,
Nè l'uno all'altro tanto o quanto guarda.

disperse, e in esse il più anziano riunisce ogni autorità; poichè questa si trasmette come una eredità dai genitori nei figli, per guisa che gli altri tutti raccolti, a guisa di pulcini intorno alla propria madre, formano un gregge che vive sottoposto alla potestà paterna, e alla più giusta delle sovranità. Col tempo poi questi gruppi, divenuti più numerosi, si riuniscono; la comunanza si estende, si dà opera all'agricoltura, coltivando dapprima il pendìo delle montagne; si piantano delle siepi che servono di cinta e di difesa, e per tal modo si viene formando un'abitazione abbastanza vasta e comune (1) » che corrisponde in ogni sua parte a quella *Comunanza del villaggio*, di cui trovansi anche oggidì le traccie nell'India.

Del quale stato di cose durano le vestigia eziandio in Roma primitiva, ove anzi si mantiene per più lungo tempo la figura imponente del patriarca nel *pater-familias* e nel potere assoluto al medesimo spettante sulla moglie, sui figli, sui servi e sulle altre cose che ne costituiscono il patrimonio: donde l'opinione oggidì largamente penetrata, che Roma stessa siasi fondata mediante la coalizione di alcune di queste antiche *Comunanze di villaggio* (2).

---

(1) PLATONE, *Leges*, lib. III. Edit. Didot; Paris, 1848. Questo racconto di Platone intorno allo stato delle società primitive potrebbe sembrare opera di poeta, quando storici come Tucidide non avessero confermata la sua narrazione, e le indagini moderne non ne avessero somministrate le prove. La coincidenza viene poi ancora ad essere maggiore allorchè Platone aggiunge che: « sotto il reggimento patriarcale non vi erano nè legislatori, nè vere leggi, ma solo gli usi e ciò che chiamasi la tradizione orale erano le sole regole di condotta » poichè questo è appunto lo stato di cose, che ebbe ad essere rintracciato nell'antico Oriente.

(2) MOMMSEN, *Storia Romana*, Lib. I, Cap. IV; *Le origini di Roma*, traduzione Sandrini, I, pag., 46. Del resto anche oggi non vi ha un vero accordo in questa parte e le diverse dottrine intorno alle origini di Roma, possono trovarsi indicate nell'HEARN, *Arian Household*, pag. 328. — Vedasi anche sul carattere patriarcale dell'antica società Romana, il DURUY, *Histoire des Romains, depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin du règne des Antonins*, Paris,

Per ultimo anche nell'antica Germania Tacito ci presenta uno stato primitivo di cose assai analogo a quello descrittoci da Platone sulle traccie di Omero, allorchè ne racconta: « *Nullas Germanorum populis urbes habitari satis notum est; ne pati quidem inter se iunctas sedes. Colunt discreti ac diversi, ut fons, ut campus, ut nemus placuit. Vicos locant, non in nostrum morem, connexis et cohaerentibus aedificiis; suam quisque domum spatio circumdat* (1).

33. Questi sono i tratti che connettono, per dir così, i popoli primitivi dell'Occidente con quelli dell'Oriente e dimostrano fra essi una continuità non interrotta della tradizione civile ed umana; ma ciò punto non toglie che il diverso genio, la influenza del diverso clima, ed anche le diverse gesta ed azioni in cui vengono a trovarsi involti i popoli dell'Occidente, li conducano ben presto a dare alle proprie istituzioni sociali una impronta compiutamente diversa da quella che avevano ricevuta nell'Oriente.

Per verità, a misura che questi popoli si fanno adulti, viene ad essere un tratto comune così agli Elleni come ai Latini, come ai primitivi Germani, questo, che essi, anzichè attribuire alle istituzioni giuridiche e sociali quel carattere religioso e sacerdotale che avevano ricevuto nell'Oriente, attribuiscono invece alle medesime un colore essenzialmente civile e politico. Che anzi presso di essi anche la religione assume questo carattere pressochè civile e politico, per modo che non vi ha un solo momento nella loro storia in cui la costituzione sociale minacci di prendere un colore teocratico e sacerdotale (2).

1870, I, pag. 69 e seg., come pure la Memoria del Cipolla, *Dei prischi Latini e dei loro usi e costumi*, Torino, 1878, pag. 91.

(1) Tacito, *Germania*, XVI.

(2) È a vedere in proposito il notabile lavoro del Boissier, *La Religion Romaine d'Auguste aux Antonins*, Paris, 1878, Introd. — Del resto questo carattere pressochè civile e politico della religione nell'antichità classica e sopratutto

La missione, insomma, che questi popoli ebbero ad esercitare nella storia delle cose sociali ed umane fu essenzialmente *civile, politica* e *militare,* per guisa che se fosse lecito argomentare la loro *origine* dal carattere psicologico che essi hanno poi spiegato nei fatti, quasi si potrebbe indurne, che queste genti nel loro dipartirsi dall'Oriente non dovettero staccarsi nè da *comunanze di carattere sacerdotale,* nè da *comunanze di lavoratori;* ma bensì da *comunanze di guerrieri,* dalla classe cioè degli *uomini forti,* degli *eroi,* intendendo il vocabolo *guerrieri* nel senso largo che si attribuiva al medesimo nelle società primitive (1).

Vero è che anche questi popoli hanno nel proprio seno la *classe dei sacerdoti,* ed anche quella dei *lavoratori;* ma quella che prevale fra esse è certamente la *classe* di mezzo, la *classe* cioè degli *uomini intenti allo svolgimento della tradizione politica, civile e militare;* donde la conseguenza, che da una parte non potè mai prevalere fra essi la *classe dei sacerdoti,* e dall'altra fu da essi sempre tenuta in dispregio e pressochè esclusa dal governo della cosa pubblica la *classe dei lavoratori* (2).

---

in Roma, era stato già notato dal nostro MACHIAVELLI, *Discorsi sulle Deche,* I, Cap. XIII, e dal MONTESQUIEU, *Discours sur la politique des Romains dans la Religion.*

(1) È da notarsi che la significazione di questo vocabolo *guerrieri* si viene sempre più circoscrivendo a misura che si svolge la convivenza civile e politica. Nell'India col vocabolo *guerrieri* sono indicati anche i *principi,* i *magistrati,* i *militari,* tutti quelli insomma a cui si appartiene di guardare e difendere la società umana; in Grecia invece, e sopratutto nelle scuole Pitagorica e Platonica, il vocabolo *guerrieri* significa soltanto più quelli che difendono la società colla *forza del braccio* e col *coraggio,* mentre i magistrati, i sapienti e gli uomini politici già costituiscono un'altra classe; e per ultimo nella maggior divisione di lavoro della società moderna, l'*elemento militare* ha assunta una significazione certamente più circoscritta di quella che Platone ebbe ad attribuirgli nella sua Repubblica. Del resto ciò accade eziandio nelle altre classi; poichè mentre in antico nell'ordine dei *sacerdoti* erano compresi anche gli *uomini* di *scienza,* oggi non è più certamente così; ed anche nella classe degli antichi *lavoratori* comparve un numero infinito di divisioni e di suddivisioni.

(2) È abbastanza noto, che, ad eccezione dei Romani, i quali nell'epoca

34. Fu una conseguenza dell'attitudine psicologica particolare di questi popoli, che essi riuscirono ben presto a creare, al di sopra del *gruppo patriarcale* intorno a cui erasi esplicata la vita sociale nell'Oriente, una nuova forma di convivenza civile e politica, che assunse col tempo un carattere compiutamente diverso.

Questa nuova forma di convivenza ha nei primordi di questi varii popoli un *carattere* essenzialmente *belligero* e *militare;* ma col tempo si esplica di preferenza come un *organismo politico, etico* e *morale* presso i Greci, e chiamasi da essi πόλις; assume un *carattere* eminentemente *civile* e *giuridico* presso i Romani, e chiamasi da essi *civitas* ed anche *Municipium* dai comuni uffici *(munera),* alla cui partecipazione sono chiamati i cittadini, che entrano a comporla; ed infine prende un *colore* eminentemente *militare* presso i popoli Germanici, che la chiamano *centena, pagus,* in teutonico (*gau*), ed anche *comitatus* (1).

In questa nuova forma di convivenza civile si riscontrano ancora quegli elementi essenziali e costanti che esistevano nell'antica *comunanza del villaggio;* ma essi vi subiscono una trasformazione potente che corrisponde in tutto e per tutto al carattere fondamentale da essa assunto.

Così, ad esempio, il *Patriarca,* capo dell'antica Comunanza, sveste col tempo il *carattere sacerdotale* e *paterno* per conser-

---

primitiva pregiarono assai l'agricoltura, tutti questi popoli dell'Occidente sono concordi in disprezzare il *lavoro manuale* e l'*esercizio del commercio.*

(1) Tacito sembra descrivere i popoli Germanici come un vero esercito in permanenza, come lo dimostra il fatto da lui attestato, che essi solevano accingersi alla battaglia nell'ordine stesso con cui risiedevano sopra il suolo (*Germania,* VII). È questo il motivo che mi fa considerare la *centena* come una specie di accantonamento militare, che ha qualche cosa di analogo anche nel proprio contenuto colla *centuria* dei Romani. Una accuratissima descrizione della antica Germania e della sua organizzazione sociale può trovarsi nello Stubbs, *The Constitutional history of England,* Oxford, 1875, I, chap. II, pag. 12.

vare solo più il suo *carattere regale;* cessa cioè di essere considerato come *padre* e come *sacerdote,* ma diventa esclusivamente *Re*; e viene così ad acquistare una superiorità sopratutto *politica* e *morale* in Grecia dove è chiamato βασιλεύς ed anche ἄναξ ἀνδρῶν (1); una superiorità eminentemente *civile* e *giuridica* in Roma, dove è chiamato *Rex, dictator,* il cui ufficio viene ad essere diviso più tardi fra i due *Consules* (2); e per ultimo continua ad avere una superiorità pressochè esclusivamente militare presso i Germani, presso i quali i *Re* sono sopratutto *duci* e *capitani* durante le imprese guerresche (3).

Parimenti il *Consiglio degli anziani,* custode delle *tradizioni* del villaggio, che sedeva intorno al *Patriarca* allorchè questi amministrava la rozza patriarcale giustizia, si trasforma ancor esso in un ordine politico, di cui continua ad essere grande l'autorità nelle città dell'Occidente, e costituisce la classe od ordine degli *Eupatridi* in Grecia, dei *Patricii* in Roma e degli *Ealder-*

---

(1) La descrizione del Re Greco, il cui tipo è Agamemnone, può vedersi nel Grote, *Histoire de la Grèce,* trad. Sadous, II, pag. 294. È però a notarsi che la descrizione del Grote si riferisce ancora alla Grecia leggendaria e quindi in essa il Re conserva ancora un carattere pressochè patriarcale che venne poi perdendo poco a poco. Egli nota che gli epiteti da cui suole essere accompagnato il suo nome sono sempre quelli di *buono,* di *giusto,* i quali se non indicavano qualità effettive a lui spettanti, indicavano almeno qualità in lui richieste e desiderate.

(2) Il Mommsen, *Storia Romana,* trad. Sandrini, pag. 62, nota molto giustamente che il Re Romano non è più un *Dio* come era in Oriente, ma piuttosto un *proprietario dello Stato,* e mette in rilievo le funzioni sopratutto militari e giudiziarie al medesimo spettanti.

(3) Non tutti i popoli dell'antica Germania avevano dei Re, ma tutti si concentravano intorno ad un *duce* o *capitano,* allorchè trattavasi di compiere qualche impresa guerresca. Non vi è poi dubbio che i loro Re erano elettivi, ma dovevano essere scelti nel seno di certe nobili famiglie, nella quale scelta il valore militare aveva certamente la sua parte. « *Reges,* scrive Tacito, *ex nobilitate; duces ex virtute sumunt* » *Germania,* VII; nè può esservi dubbio che presso di essi i *duci* si trasformarono talvolta in *Re.* È da vedersi in proposito lo Schupfer, *Delle istituzioni politiche longobardiche,* Firenze, 1863, pag. 203 e seg.

mann presso i popoli germanici; nomi tutti che ancora serbano una strettissima attinenza con quello degli *anziani* (1). Quest'ordine poi, a capo del quale trovasi il Re, ha eziandio delle proprie adunanze, che chiamansi βουλή in Grecia, *Senatus* in Roma ed *Assemblea dei principali* nell'antica Germania. Che anzi dal seno di quest'ordine è tratto in Consesso permanente, la cui autorità è grandissima sopratutto in Roma, dove i suoi membri continuano a chiamarsi *Patres*, e il cui complesso chiamasi *Senatus* (2).

Da ultimo anche quella moltitudine che costituiva il *Viç* nell'antico Oriente, riceve pur essa una propria organizzazione; acquista una propria personalità che è indicata col vocabolo di δῆμος od anche di πλῆθος presso i Greci; di *populus* e in senso più ristretto di *plebs* presso i Romani; radunasi talvolta in unione cogli altri ordini della città nell'ἀγορά dei Greci, nei *comitia* di Roma, e nelle *generali assemblee* dei primitivi Germani; e giunge perfino presso alcuni di questi popoli, come ad esempio in Roma, eziandio ad avere proprie adunanze, proprii magistrati *(tribuni plebis)* e proprie disposizioni legislative *(plebiscita)* (3).

La storia di questo nuovo organismo civile e politico sembra

---

(1) Freeman, *Comparative politics*, pag. 118; Bluntschli, *Théorie général de l'État*, Paris, 1877, pag. 110.

(2) È da vedersi, quanto ai Greci, il Grote, op. cit., II, pag, 301; quanto ai Romani il Mommsen, I, pag. 65, dove considera appunto il Senato primitivo di Roma come l'adunanza degli anziani di ciascuna gente; e quanto agli antichi Germani, Tacito, il quale distingue nettamente fra l'assemblea dei principi o capi a l'assemblea generale di tuttò il popolo, allorchè sdrive: « de minoribus rebus PRINCIPES consultant, de maioribus OMNES; ita tamen, ut ea quoque quorum penes PLEBEM arbitrium est, apud PRINCIPES pertractentur ». *Germania*, XI.

(3) Quando ai diversi vocaboli con cui viene indicato il *popolo* o la *plebe* vedasi il Pictet, *Origines Indo-européennes*, III, pag. 87, nel quale pure occorre un confronto dei vocaboli diversi con cui si designò dai popoli di origine ariana la *Città*. II, pag. 372 e 377.

così riassumersi nella storia dei rapporti fra i suoi elementi costitutivi, *re, senato* e *popolo,* e le sue varie forme di governo sono determinate dalla prevalenza di uno di questi elementi sopra gli altri (1). In una condizione tuttavia del tutto umile e bassa trovasi poi anche presso questi popoli una moltitudine di *schiavi,* i quali continuano ad essere destinati a servire tutte le altre classi, sono collocati all'infuori dell'organismo civile e politico, e appartengono il più spesso alla classe dei *vinti* in guerra.

Bastano questi semplici lineamenti per far comprendere che la vita sociale nel suo passaggio dall'Oriente nell'Occidente non potè a meno di subire una trasformazione potente. Mentre l'Oriente non aveva conosciuto altro ordinamento che quello della *famiglia patriarcale,* per cui anche i suoi vastissimi imperi si erano modellati sopra di essa, l'Occidente invece creò quella *forma di convivenza sociale e politica,* che suol essere chiamata *municipale;* esso distinse la personalità collettiva e sociale da quella delle persone che entrano a costituirla, la cosa pubblica (*res publica*) dalla privata (*res familiaris*), la sovranità (*imperium, publica potestas*) dalla potestà paterna (*patria potestas*), il diritto pubblico dal privato. Mentre l'Oriente non aveva compreso altro vincolo che quello del *sangue* e di *razza,* e aveva fatto rientrare in esso tutti gli altri vincoli sociali, l'Occidente vi aggiunse invece quello della *coabitazione sul medesimo territorio* e della *partecipazione ai medesimi uffici* (*munera*); accanto agli affetti di famiglia e alla religione verso i propri antenati suscitò l' affetto per la propria terra ed un illimitato amore di patria. Meno solleciti dei popoli Orientali nel custodire le proprie tradizioni religiose e

(1) Ciò spiega la costanza presso gli antichi scrittori di cose politiche della divisione Aristotelica delle varie forme di governo in *monarchia, aristocrazia* e *democrazia,* le quali corrompendosi si cambiano in *tirannide,* in *oligarchia* ed in *demagogia.* Aristotele, *Politica,* lib. IV, 1 a 9.

domestiche, i popoli dell'Occidente posero invece altissima cura nel tramandare i loro avvenimenti politici; accanto al concetto Orientale di una *tradizione immemoriale* trasmessa di generazione in generazione (in sanscrito *smriti*), svolsero il concetto di una *legge*, espressione della volontà sociale e superiore alle volontà individuali. Essi non si abbandonarono esclusivamente alla vita di *pensiero*, nè esclusivamente alla vita di *azione*, ma cercarono di fare una giusta parte ai varii aspetti della vita sociale ed umana; vissero più per la società che per se stessi; più per i pubblici uffizi, nella piazza, nel foro, nell'assemblea e negli eserciti, che nell'interno della famiglia; ed ebbero in altissima stima la *parola efficace ed eloquente*, della quale si servirono nelle assemblee, nei giudizi, e sul campo stesso di battaglia per esprimere alti *pensieri* e per stimolare la moltitudine a grandi *gesta* ed *azioni* (1). L'*umanità* in essi apparve balda e confidente in se stessa; anzichè impaurirsi della *divinità*, la foggiò a sua stessa somiglianza; ed attribuì alla *circostante natura* i sentimenti e gli affetti che erano proprii dell'uomo.

35. Questa è la nota ed il carattere comune a tutti questi popoli: ma ciò non toglie che, anche nello svolgimento della tradizione civile e politica, essi manifestino un carattere psicologico compiutamente diverso.

---

(1) Tutti gli storici, e fra gli altri il Grote, op. cit., II, pag. 314, notarono la potenza singolare che acquistò presso i Greci ed i Romani la *parola pronunciata in pubblico*, osservazione che potrebbe eziandio estendersi ai Germani. Ciò provenne dalla prevalenza che ebbe presso di essi la vita politica, la quale, dispiegandosi nelle assemblee, porta naturalmente con sè lo svolgersi dell'arte oratoria e dell'eloquenza. Il *filosofo, il pensatore* si impone colla *profondità dei proprii concetti*, ma il *politico* trascina la moltitudine coll'*efficacia della sua parola*. La *parola* è il vincolo fra il *pensiero* e l'*azione*, e quindi non potrà a meno di avere sempre un grande svolgimento ed efficacia presso i popoli, le cui facoltà sono equilibrate, e che sanno dare una parte alla *vita di pensiero*, ed una parte alla *vita di azione*.

Sembra in certo modo accadere fra essi ciò che talvolta avviene in quelle figliuolanze, che non solo si dividono il patrimonio cumulato dai propri genitori, ma ancora si spartiscono le loro qualità intellettuali e morali.

Essi sebbene discendano tutti dalla stirpe Aria primitiva dalla pallida carnagione e dalla complessione delicata, spiegano tuttavia delle attitudini psicologiche compiutamente diverse. Mentre l'Elleno ereditò una parte maggiore nella *potenza dell'intelletto;* il Romano invece riuscì fornito sopratutto di una *volontà pertinace e costante;* e infine il Germano nel suo comparire nella storia si distinse più per *forza* e per *vigore fisico*, che per *attitudine al ragionamento.* Il primo è di preferenza una *mente,* che aspira in ogni ordine di cose all'*ideale;* il secondo è sopratutto una *volontà,* che dopo aver disciplinata sè stessa cerca di conquistare il mondo e sottometterlo alle proprie *leggi;* mentre il Germano personifica ancor sempre l'uomo primitivo, ed è una *forza* od *attività* ancora incomposta ed irrequieta nel proprio irrompere, perchè non è ancora consapevole del fine a cui deve intendere. Tutti hanno un carattere *belligero;* ma mentre il genio greco è *belligero* e *filosofico* ad un tempo, il genio latino accoppia le *virtù militari* al *senso giuridico,* e il carattere dei popoli germanici è, al loro primo comparire nella storia, pressochè esclusivamente *belligero.*

Questo è il carattere psicologico fondamentale di ciascuno di essi, ed imprimesi per modo nella rispettiva loro storia, che ognuno nella varietà indefinita delle proprie manifestazioni sociali si mantiene coerente e consentaneo a sè stesso, ed esplica di preferenza quella facoltà umana, che in lui sembra primeggiare sopra le altre. Essi fra tutti rappresentano l'*Umanità,* ma ciascuno la personifica sotto un aspetto diverso, e danno così rispettivamente una impronta ed un carattere speciale alle loro religioni e alle loro istituzioni sociali e giuridiche.

Mentre l'indole essenzialmente speculativa ed ideale dei

Greci, li conduce di preferenza a considerare la *divinità* siccome *omnisciente* (1); il carattere invece essenzialmente pratico dei Romani li dispone a riguardare la *divinità* sopratutto come una *provvidenza,* che accompagna l'uomo in tutti gli eventi della vita, dal giorno del concepimento a quello della sua morte (2); e per ultimo presso i Germani, popolo d'azione e dedito sopratutto alla guerra, si sollevano sopra gli altri Dei Odino e Thor, i quali hanno ancor essi un carattere guerriero e persino sanguinario (3).

Lo stesso accade eziandio nelle *istituzioni sociali;* poichè mentre il Greco si sbizzarrisce impaziente nella ricerca di uno *Stato ideale,* e passa irrequieto di una in un'altra costituzione politica; il Romano invece fa una parte alle *necessità reali* ed alle *aspirazioni ideali,* una alla *famiglia* ed una allo *Stato,* e viene svolgendo gradatamente la propria *costituzione politica* e il suo *diritto privato;* mentre per ultimo il Germano, sollecito sopratutto della propria *indipendenza* e *libertà individuale,* è solo ancora al limitare di una convivenza veramente civile e politica, e allora soltanto si raduna e si raccoglie intorno a qualche *individualità potente,* quando trattasi di mettersi in movimento per qualche nuova spedizione od impresa militare. Pa-

---

(1) Scrive in proposito il Bertini, *La filosofia Greca prima di Socrate*, p. 43: « Di questo elemento intellettuale (*dell'onniveggenza ed omniscienza*) considerato come essenziale alla divinità, abbiamo una prova nel vocabolo δαίμων, che in antico significò Dio in genere e che deriva dal verbo δαΐω, *divido, distribuisco, discerno* e quindi *intendo* ».

(2) Secondo il Boissier, Op. e loc. cit., le divinità originariamente Romane sono quelle che erano noverate in certi registri detti *indigitamenta*, le quali sovraintendevano ad ogni evento della vita, e *provvedevano* ai bisogni più indispensabili, quali sono quelli del nutrimento, dell'abitazione, e del vestirsi.

(3) Il Kerbaker, *Hermes, Saggio mitologico*, Napoli, 1877, p. 115 e seg., dice che secondo il Grimm, Odino, il Mercurio Germanico, deriva da *watan* che significa *meare, vadere, cum impetu ferri.* — Vedasi anche l'Ozanam, Op. cit., I, Chap. II, p. 44 a 106 *passim.*

rimenti i Greci considerano di preferenza lo *Stato* come un *organismo etico e morale,* e lo cambiano per dir così in un istituto di educazione; i Romani attribuiscono invece allo *Stato* una *missione* eminentemente *giuridica;* mentre i Germani ravvisano in esso un *organismo* pressochè esclusivamente *militare*. Tutti infine possiedono più o meno distinti i tre elementi della antica vita municipale, *Re, Senato* e *popolo,* ossia *principi, nobili* e *uomini liberi,* e tutti eziandio sperimentano la varie forme di governo derivanti dalla prevalenza di questo o di quell'elemento; ma in questa evoluzione tengono, per dir così, una via diversa. I Greci nello svolgimento dell'idea di *Stato* cominciano di preferenza da una *organizzazione monarchica,* per giungere solo più tardi con Atene all'*organizzazione democratica,* ossia al governo del popolo; i Germani partono invece piuttosto da una *organizzazione democratica* per giungere solo più tardi alla elezione di un re, e con esso all'*organizzazione monarchica;* e da ultimo i Romani, ancorchè sperimentino tutte le forme di governo, danno però una costante prevalenza all'*elemento aristocratico* del *Senato,* la cui autorità *(Senatus auctoritas)* non è mai pienamente distrutta nè dalla *democrazia repubblicana,* nè dal *dispotismo imperiale,* come lo dimostra quell'eterna formola: *Senatus Populusque Romanus.*

36. Da ultimo, per ciò che si riferisce al *diritto,* la caratteristica diversa di questi popoli non potrebbe essere più evidente.

I Greci afferrarono di preferenza il *diritto* siccome *idea* che illumina l'*intelletto;* ne cercarono i *principii di ragione,* dissertando sulla virtù, sulla giustizia, sulla sapienza, sullo Stato, sulle leggi, sull'equità, sull'ottimo governo, e furono così i primi *filosofi del diritto*. I Romani invece lo riguardarono piuttosto come una *legge,* a cui si debbono sottoporre le volontà individuali. Essi, senza abbandonarsi alla ricerca ansiosa ed impaziente di un *diritto ideale,* partirono dalle loro *antiche tradizioni* e *costumanze* e le vennero gradatamente e prudentemente acco-

modando alle nuove *esigenze di fatto*, e additarono agli altri popoli quelle *leggi storiche e costanti*, secondo cui il *diritto*, dopo essere partito da *umili* e *basse origini*, viene sempre più accostandosi all'attuazione de' *principii di ragione*, e riuscirono così i primi *storici del diritto* ed i *legislatori* del mondo. — Infine i Germani ebbero a considerare il *diritto* sopratutto come una *potestà spettante* all'individuo, alla famiglia, alla tribù; conservarono ancora nel proprio diritto le traccie delle soverchianti passioni dell'uomo primitivo; e ci lasciarono così un quadro delle sue *origini di fatto*.

È solo con tener dietro al carattere psicologico diverso di questi popoli, che possono essere afferrate le idee direttrici di tutto il movimento giuridico presso i medesimi; ond'è che noi ricercheremo presso i Greci lo *svolgimento ideale* che ebbe a riceververvi il *diritto*; presso i Romani il suo *sviluppo storico* e *legislativo;* e rintracceremo presso i Germani le sue prime *origini di fatto*. I popoli infatti, simili in ciò agli individui, non in tutto possono giungere alla eccellenza ed alla perfezione, nè possono da soli svolgere in tutta la sua interezza la personalità umana, ma debbono essere studiati quai modelli ed esemplari in quella parte sopratutto, al cui svolgimento sono disposti dalla propria vocazione. Qui intanto non mi è lecito entrare in particolari maggiori; perchè non vorrei incorrere nel pericolo di far scambiare in una teoria preconcetta, ciò che invece fu il risultato dello studio accurato ed imparziale dei fatti (1).

---

(1) Questa comparazione fra gli Elleni, i Romani ed i Germani è lunge dall'essere nuova, perchè si trova già nel Vico quanto ai Greci ed ai Romani (*De uno et universo iuris principio et fine uno, Proloquium*), ed oggi, in cui prevale il carattere comparativo negli studii giuridici, occorre pressochè ad ogni passo negli studii sul linguaggio, sulle religioni, sul diritto. — Un paragone di questa natura trovasi, ad esempio, quanto al diritto, nell'Ozanam, Op. e loc. cit., nel Freeman, Op. cit., e nel Bluntschli, *Théorie générale de l'État*, Paris, 1877, Chap. III, p. 29, ove si istituisce un raffronto fra l'idea Greca e Romana di Stato. Tuttavia quello che credo mi appartenga si è l'avere richiamato questa differenza

CAPITOLO II.

Lo svolgimento filosofico ed ideale del diritto in Grecia.

§ 1°

La nozione del giusto prima di Socrate.

37. Vantaggi dello studio delle origini dello scibile presso i popoli antichi. — **38.** Carattere psicologico del genio Ellenico. — **39.** Legge che ne governò lo svolgimento. — **40.** I Sette Saggi della Grecia. — **41.** Scuole filosofiche anteriori a Socrate. — **42.** Svolgimento progressivo che ebbe a ricevere in Grecia l'idea del giusto. — **43.** Nozione diversa che ebbero a formarsene la scuola Jonica, la scuola Eleatica e la scuola Pitagorica.

37. Lo studio delle *origini* di qualsiasi aspetto dello scibile umano presso i popoli dell'antichità presenta questo grandissimo vantaggio, che presso alcuni di essi si trova raccolto in

---

alla facoltà psicologica fondamentale, che prevalse presso questi varii popoli, e di aver così indicata la causa prima e come la chiave della esplicazione diversa delle istituzioni sociali presso i varii rami di una medesima famiglia. — Non credo poi sia mestieri di notare, che queste distinzioni ne' caratteri de' popoli debbono essere intese in via di *media*, nel senso cioè che presso ciascuno di essi prevale questa o quella facoltà, e non già nel senso che la vita di un popolo sia ridotta alla esplicazione esclusiva di una sola facoltà umana. Accade del carattere dei popoli ciò che accade eziandio del temperamento degli individui, che non chiamasi già *sanguigno, linfatico* o *nervoso*, perchè in esso trovisi unicamente quel sistema, che dà il nome al temperamento, ma soltanto per la prevalenza di questo o di quell'elemento. *Est totum in toto,* diceva già Anassagora, e ciò è vero non solo del *mondo fisico* e *naturale*, ma anche del *mondo sociale* ed *umano*.

piccola cerchia e quasi in embrione quella scienza, che col procedere del tempo verrà poi a prendere vastissime proporzioni, e a diffondersi in tanta estensione di spazio e in tale varietà di sistemi, da potere difficilmente essere abbracciata in tutta la propria interezza.

Questo è quanto accade a chi ricerca in Grecia le *origini* delle filosofiche speculazioni.

Ivi è piccolo il quadro, e sembra anzi quasi concentrarsi in Atene: ma da quel piccolo centro si diffonde tale ammasso di luce, che, anche cogli incontestabili progressi delle scienze moderne, non vi è oggidì metodo o sistema filosofico, che non debba ricercare la propria origine in Grecia.

38. Che anzi la storia del pensiero Greco coincide per modo con quella dello spirito umano da essere come uno specchio fedele delle *leggi costanti*, che governano lo sviluppo intellettuale del genere umano. La Grecia, infatti, per il genio dei suoi abitanti, per lo stesso succedersi di genti diverse, per la bellezza del proprio cielo, per i frequenti convegni dei popoli che ebbero ad abitarla, fu un paese più di qualsiasi altro acconcio allo svolgersi dell'arte, della scienza e della filosofia (1).

---

(1) Balbo, *Meditazioni storiche*, XIII, § 12, Torino, 1842, p. 567. — « Di tutte le razze dell'Occidente, scrive Erskine May, i Greci antichi presentano il più alto tipo di capacità e di coltura intellettuale; da essi prima i Romani, e poscia tutta la moderna Europa derivò i suoi più splendidi modelli nelle lettere, nella eloquenza e nell' arte. Essi furono i primi fra gli Europei nella filosofia, nella storia, nella poesia e nel dramma; i primi nell' architettura, nella scoltura, nella pittura e nella musica. Le creazioni del loro genio servirono da esemplari per le età che vennero dopo; poterono essere rivaleggiate, ma non furono certamente superate. È anche fra questo popolo dall' intelletto potente che noi possiamo studiare i primi esempi di libertà e i primi esperimenti di reggimento democratico ». *Democracy in Europe*, London, 1877, I, Chap. II, p. 41. — Sui caratteri antropologici degli Elleni è da vedersi la dottissima memoria del Dott. Giustiniano Nicolucci col titolo *Antropologia della Grecia*, come pure la relazione che ebbe a farne all'Accademia di Medicina di Torino il Dott. Antonio Garbiglietti nelle tornate 1 e 8 maggio 1868. — V. *Giornale delle Scienze Mediche*, 1868.

Mentre nell'India l'intelligenza dell'uomo si arrestò come scoraggiata ed avvilita di fronte all'immensità e alla grandezza dei fenomeni naturali, e non riuscì che a formolare il desiderio di essere assorbita nell'Essere universale; nella Grecia invece l'intelligenza umana mostrasi fidente nelle proprie forze, e dopo avere innalzato come un inno di meraviglia di fronte alle bellezze del mondo fisico e naturale, non teme di affrontare il problema della propria esistenza e della propria legge (1).

I popoli Ellenici si presentano dapprima con una *lontana reminiscenza* della loro origine Orientale, e recano con sè un patrimonio di tradizioni religiose e sociali di cui serbano la *ricordanza,* celebrando gli eroi che li dotarono dell'alfabeto, che fondarono le loro città, che loro appresero a dissodare e coltivare il suolo, o che loro diedero le prime leggi (2).

---

(1) È da vedersi il Buckle, *Histoire de la civilisation en Angleterre,* Introd., Chap. II, dove sceglie appunto l'India e la Grecia come due termini di paragone per dimostrare l'influenza delle circostanze naturali e di clima sullo sviluppo intellettuale dei popoli.

(2) I più recenti storici della filosofia Greca rimisero in campo l'antica questione della sua *origine Orientale.* — Lo Zeller fra gli altri confuta l'opinione di coloro che vorrebbero attribuire l'origine della filosofia Greca alla speculazione Orientale, ma intanto ammette che la comunanza di origine dei popoli Indo-germanici, e i rapporti durevoli di vicinanza non poterono a meno di esercitare sopra di essa una certa influenza. *La philosophie des Grecs,* trad. Boutroux, Paris, 1877, Introd. génér., Chap. I, p. 24 a 47. Il Lange poi ha di recente fatto notare: « che è nella parte orientale del mondo Greco ove le relazioni coll' Egitto, la Fenicia e la Persia erano più frequenti, che ha avuto principio il movimento scientifico; la quale circostanza, a suo avviso, prova l'influenza dell' Oriente sulla coltura Ellenica più chiaramente che la tradizione favolosa dei viaggi intrapresi dai filosofi Greci nell'intento di osservare e di studiare ». *Histoire du matérialisme,* I, p. 5, Not. 5, p. 444. — Dopo ciò è mestieri conchiudere che anche nella filosofia Greca ebbe la sua parte la tradizione, il che però non toglie che essa sia ad un tempo profondamente originale, perchè fu il frutto di quello spirito di deduzione scientifica che era proprio dei Greci.— Non vi ha poi dubbio che fra certe dottrine filosofiche dell'Oriente e alcune della Grecia intercede un'attinenza che non può essere negata, provenga essa da commercio intellettuale fra i due popoli, o da leggi costanti che governano lo sviluppo intellettuale dell'umanità. Vedasi il Bertini, *La filosofia Greca prima di Socrate,* Torino, 1869,

A questo periodo, in cui domina questa reminiscenza confusa di un periodo anteriore di vita sociale, ne succede un altro, in cui i popoli Ellenici applicano la loro *fantasia potente* a queste antiche tradizioni, e le trasformano in miti ed in leggende, creando così una *mitologia* e *teologia poetica,* che per la ricchezza e la bellezza delle proprie forme supera di gran lunga quella di tutti gli altri popoli (1).

Per ultimo essi applicano allo studio dell'universo fisico e morale l'*acume del proprio intelletto,* e dimostrano al genere umano qual strettissima attinenza corra fra la poesia sublime e la speculazione profonda. La *ragione* presso i Greci stenta dapprima a sceverare il vero fra le finzioni ed immagini create dalla *fantasia,* nè riesce di un tratto a liberarsi dalla influenza delle *antiche tradizioni;* e quindi prende ancor essa le mosse da una intuizione poetica ed artistica dell'universo, e solo col tempo assume un carattere più riflessivo, per cui quelli che erano stati *sommi poeti* si trasformano in *acutissimi ragionatori.*

39. Il pensiero greco sembra così seguire lo svolgimento graduale delle facoltà intellettuali dell'uomo, nel quale comincia ad

---

in fine del volume, nota 60, p. 341. Vi ha però sempre questa differenza, che in Oriente la filosofia uscì dal seno della religione, fu coltivata pressochè esclusivamente dai sacerdoti, nè vi prese mai quella forma e quel metodo esclusivamente scientifico, che poi assunse in Grecia. ZELLER, Op. cit., p. 122.

(1) V. BERTINI, Op. cit., § 38, p. 49, ove, dopo avere discorso dei grandi poeti della Grecia e sopratutto di Omero e di Esiodo, che tanto contribuirono a popolare di miti l'Olimpo dei Greci, si fa a parlare dei *poeti teologi* che fiorirono in una epoca più recente, e che egli considera come i precursori della filosofia, perchè la loro poesia non è più opera della sola fantasia, ma bensì della fantasia e dell'intelletto ad un tempo. Tanto il Bertini poi quanto lo Zeller riconoscono che la religione di Omero e quella di Esiodo non fu la religione primitiva dei Greci, ma dovette essere preceduta da una religione più semplice e in cui prevaleva un carattere più naturalistico, come è appunto la religione da Erodoto attribuita agli antichi Pelasghi.

essere tenace la *memoria*, poi si esplica fervida e potente la *fantasia*, e solo quando la *memoria* comincia a perdere della propria tenacità e la *fantasia* della propria audacia prende a svolgersi il *ragionamento*.

Nè deve credersi che l'intelligenza dell'Elleno giunga d'un tratto a quei mirabili sistemi di filosofia che formano tuttora l'ammirazione dell'universo. Essa comincia invece dall'*osservare* la natura circostante, e dall'*intuire* l'ordine mirabile che la governa; poi cerca di allargare le proprie vedute coll'*istituire raffronti* fra le opinioni prevalenti in Grecia e quelle degli altri popoli con cui essa trovasi in commercio, e col *riflettere* sulle attinenze che intercedono fra il mondo fisico e il morale; e solo più tardi si innalza agli *universali* di Aristotele e alla *speculazione ideale* di Platone e spande i suoi tesori di nazionale filosofia.

Natura, Uomo e Dio, il mondo fisico e naturale, il mondo sociale ed umano, e il mondo metafisico ed ideale, tutto il *Cosmo* insomma fu tentato dal genio Greco; e dapertutto esso si manifestò come una *mente bene equilibrata, acuta* nell'*osservare, ingegnosa* nelle *comparazioni* e nei *raffronti* fra il mondo fisico e il morale, e *potente* eziandio nello *speculare* ed *astrarre*. Esso riunì tutti i mezzi, di cui può disporre l'intelligenza dell'uomo nella investigazione del vero; accoppiò la *tendenza all'idealità* con un *senso squisito della realtà*; per seguire l'*astrazione* non dimenticò l'*esperienza* ed il *buon senso;* e seguì in ogni parte dello scibile un così *regolare processo*, che qualsiasi mente bene equilibrata deve per necessità della propria natura correre sulle sue vestigia.

Fu per questo equilibrio delle proprie facoltà intellettuali, che il genio Greco, pur tentando tutto lo scibile, non si lasciò assorbire nè dalla *osservazione della natura*, nè dalla *contemplazione dell'idea*, ma, dando una parte all'una ed una parte all'altra, si compiacque di preferenza nello studio del-

l'*uomo* e nello indagare le *cose sociali ed umane* (1). Ed anche in queste indagini seguì un processo regolare e conforme alla natura dell'umana intelligenza, perchè cominciò dai dettati dell'esperienza e del buon senso, e solo più tardi si avventurò alle profondissime speculazioni.

40. I sette Sapienti della Grecia, che fiorirono verso il 600 avanti l'Era volgare, anzichè essere veri filosofi speculativi sono invece uomini di pratica e di alto affare, che operano piuttosto che scrivere ed insegnare; più che maestri con scuolari, sono uomini di Stato con seguaci politici. In questo periodo la sapienza, anzichè essere il risultato di ardue e metodiche ricerche, è l'espressione invece delle intuizioni a cui assorgono gli ingegni in virtù dell'indole particolare di ciascuno e delle osservazioni che ciascuno ha potuto fare nella propria cerchia. Il vocabolo stesso di σοφία significa *accortezza, abilità,* ed anche *perizia in un'arte,* ma non sembra aver presa ancora quella significazione scientifica e morale, che verrà ad essergli attribuita più tardi. Questa sapienza tutta pratica e morale viene poi ad essere compresa in massime espresse col ritmo e col verso,

(1) Non è qui fuor di luogo il notare, che mentre l'Oriente per aver preso *Dio* come punto di partenza delle proprie investigazioni, finì per dare alla *natura* e talora anche all'*uomo proporzioni soprannaturali* e *divine,* la Grecia invece, essendo partita piuttosto nei proprii studi dall'*uomo,* finì per dare agli Dei ed alle forze naturali *fattezze* e *proporzioni umane.* La preferenza poi data dai Greci allo studio dell'*uomo* e delle *cose sociali* ed *umane* è dimostrata da ciò che presso di essi rimonta ad un tempo immemoriale il *conosci te stesso* (γνῶθι σαυτὸν), e che presso di essi, prima dei filosofi della natura, vi furono i Saggi che cominciarono dalle riflessioni politiche e morali. Quando poi i Jonii e gli Eleati si sono di soverchio abbandonati agli studii fisici e metafisici, vi furono sempre i Pitagorici, i Sofisti, Socrate e i suoi seguaci, che mantennero in onore lo studio delle cose sociali ed umane. La figura insomma intorno a cui si travaglia il genio Greco è quella dell'*uomo,* ed esso, anche quando studia la *natura,* o si innalza alla contemplazione di *Dio,* si propone sempre uno *scopo* essenzialmente *sociale* ed *umano.*

che erano chiamate γνῶμαι, donde il titolo di *filosofia gnomica* (1).

41. Dai sette Sapienti staccasi tuttavia la vera e propria filosofia, perchè uno di essi, Talete, viene ad essere il fondatore della scuola Ionica. Mentre sembra essere proprio del volgo il non commuoversi allo spettacolo della natura se non quando accade qualche fenomeno straordinario, quale sarebbe un' ecclissi, un tremuoto o simili, invece è proprio degli ingegni privilegiati l'arrestarsi ammirati di fronte al moto regolare e costante che regge l'universa natura, e l'essere stimolati ad investigare la vera ed unica sorgente di fenomeni così molteplici e diversi. Fu questa che si proposero di ricercare Talete, Anassimene, Anassimandro ed Eraclito, i quali tentarono perciò una scienza della natura sensibile e cercarono di spiegare la medesima mediante questo o quello degli elementi che entrano a comporla (2).

Col tempo questa spiegazione fisica dell'universo non sembra più bastare alla intelligenza Ellenica, e sorge con Senofane, con Parmenide e con Zenone d'Elea la scuola Eleatica che cerca di dare una spiegazione metafisica dell'universo, cercandola nell'*essenza una ed immutabile,* ossia nel *puro pensiero* (3).

Sembra frammezzare fra esse la scuola di Pitagora, che fra

---

(1) Per quanto la tradizione dei sette sapienti possa anche essere una leggenda secondo lo Zeller, tuttavia essa dimostra pur sempre che l'Antichità attribuiva a quest'epoca gli inizii delle riflessioni morali e politiche, le quali perciò precedettero in Grecia anche la *filosofia della natura*. Op. cit., p. 105. — Vedi anche Bertini, § 42, p. 64. — Quanto ai frammenti attribuiti ai sette sapienti possono vedersi nel Mullach colla traduzione latina a fronte nell' opera: *Fragmenta philosophorum Graecorum*, Parisiis, Didot, 1860, I, pag. 212 a 236.

(2) È noto che, secondo Talete, la materia primitiva è l'acqua, secondo Anassimandro la natura infinita ed indeterminata, e secondo Anassimene l'aria. — V. Bertini, p. 80 a 97; Zeller, op. cit., I, p. 197; il Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, trad. Cousin, I, § 85, 86, 87, e lo Schwegler, *Storia della filosofia*, trad. Pizzi, Caserta, 1872, § 3, p. 7.

(3) Bertini, § 54, p. 97.

tutte lasciò una più larga impronta nella tradizione italica. Anche essa ricerca l'origine e la sorgente di tutti i fenomeni sensibili e sovrasensibili, e pone la medesima nel *numero* e nell'*armonia;* poichè, secondo la giusta osservazione dello Zeller, il *numero* e l'*armonia* costituiscono come un termine di mezzo fra il *sensibile* della scuola Ionica e l'*essenza una ed immutabile* della scuola Eleatica, e sono l'espressione simbolica del vincolo che stringe ed unisce la Natura e lo Spirito (1). Carattere di questa scuola è una fede vivissima nella realtà della vita futura, un'ammirazione entusiastica dell'ordine che regna nell'universo, un'aspirazione costante ad imitare quest'ordine nel mondo politico ed umano. Di qui i raffronti frequenti che i Pitagorici istituiscono fra l'ordine fisico e l'ordine sociale, fra la sanità del corpo e l'ottima costituzione civile, e la loro spiegazione dell'universo mediante il numero e l'armonia. Di qui eziandio il carattere tradizionale di Pitagora, che è ad un tempo fondatore di religioni e riformatore politico, uomo di speculazione e di azione ad un tempo (2). Da ultimo è forse il temperamento di questa filosofia che può darci una spiegazione dell'accoglimento favorevole che essa trovò presso i Romani, i quali parlarono di Pitagora prima di qualsiasi altro filosofo greco e

---

(1) Secondo lo Zeller in questo primo periodo della filosofia Greca non vi è ancora la distinzione dello *spirituale* e del *materiale*, ma ciò non toglie che la filosofia si volga sopratutto alla spiegazione dei fenomeni esteriori. Essa è una *filosofia della natura* che ha di mira il fondo e la sostanza delle cose esistenti, più che il divenire e il trasformarsi di esse. Questa sostanza primordiale è concepita in *modo sensibile* dai Jonii, sotto *forma matematica* dai Pitagorici, e sotto l'*aspetto metafisico* dagli Eleati. Le tre scuole possono così considerarsi come tre momenti di un solo processo, che viene avviandosi dal *concreto* verso lo *astratto;* poichè il *numero*, secondo lo Zeller, è appunto un mezzo termine fra il *sensibile* ed il *puro pensiero*, ed è ancora considerato come il vincolo di queste due essenze dai filosofi posteriori e sopratutto da Platone, Op. cit., I, p. 190.

(2) Bertini, § 59, p. 165. — Una trattazione completa della filosofia di Pitagora occorre nell'opera del Chaignet, *Pythagore et la philosophie Pythagoricienne*, Paris, 1873.

mentre sembrarono ispirarsi in parte ai suoi insegnamenti, lo ebbero mai sempre in grande venerazione e rispetto (1).

42. Anche la nozione del *giusto* sembra seguire passo passo questo svolgimento naturale e spontaneo dello spirito filosofante in Grecia.

Nel primo periodo della vita Ellenica, la nozione della *giustizia* sembra staccarsi dalla nozione della *divinità*, e quindi in Omero ed Esiodo essa viene ad essere simboleggiata nella dea Θέμις che è ministra di Giove padre degli dei e degli uomini. Gli è perciò che si chiamano perfino Θέμιστες le decisioni che si pronunziano dal sovrano, perchè si ritengono essere ispirate dalla volontà divina in cui si simboleggia la giustizia (2). In questo

(1) Sulla pretesa origine orientale del Pitagorismo e sulla influenza da esso esercitata sui Romani vedasi lo ZELLER, Op. cit., I, p. 486, e sopratutto la nota 2, p. 401. È pure da vedersi il GROTE, *Plato and the other companions of Sokrates*, London, 1865, vol. I, p. 9. — Fra i frammenti della filosofia Pitagorica è poi notabile sopratutto l'*Aureum Pythagoreorum Carmen*, riportato e tradotto in latino dal MULLACH, *Fragmenta philosophorum Graecorum*, Parisiis, Edit. Didot, 1860, I, p. 193 e seg., da cui ritraggo questa massima: « Deinde iustitiam exerce factis atque dictis; neve te ulla in re inconsiderate « gerere assuescas » che è contenuta nei versi 13 e 14, riguardo alla quale è notabile eziandio il Commentario di Jerocle riportato dallo stesso MULLACH, Op. cit., p. 433, ove sta scritto: « Justitia autem (opus est) in omnibus faculta- « tibus, quippe quae omnium virtutum perfectissima sit, atque reliquas tanquam « partes contineat ».

(2) Osserva il GROTE, *Histoire de la Grèce*, II, p. 318, testo e nota n° 2, che nella società Omerica qualsiasi vincolo che stringeva l'uomo al padre, al congiunto, all'ospite e ogni promessa fatta a quest'ultimo era unita all'idea di Zeus testimonio e garante. — In questo primo periodo l'idea di una *legge* e di una *moralità positiva ed umana* non esisteva ancora che in germe nella coscienza Greca; cosicchè il vocabolo di νόμος ancora non incontrasi in Omero, e due sole volte in Esiodo. — In Omero la *giustizia* viene ad essere personificata in Θέμις che è sempre la compagna di Zeus il più grande degli dei; ma talvolta significa anche una *persona* a cui spetta l'importante funzione di aprire e chiudere l'ἀγορά degli dei e degli uomini. Parimenti in esso δίκη significa, più che la *giustizia* in astratto, una *domanda particolare* di alcuno, onde gli sia fatta giustizia, od anche un *costume stabilito*, o infine il *comune destino* degli uo-

periodo, secondo l'alta autorità del prof. Bertini, i vocaboli ἀνάγκη, μοῖρα che significano la *necessità,* la *sorte,* come pure i vocaboli di Θέμις, Νέμεσις, Ἀδράστεια esprimono, sotto aspetti diversi, concetti fondamentali e solenni nella sapienza popolare dei Greci e mostrano quanto fosse viva in questo popolo la consapevolezza della necessità dell'ordine assoluto, e della condizione limitata e dipendente in cui trovasi l'uomo nell'universo (1).

Più tardi invece, allorchè il pensiero Ellenico già comincia a riflettere, secondo i dettati dell'esperienza e del buon senso, sui concetti giuridici e sulle necessità politiche, il concetto che sembra erigersi dominatore e sovrano sovra tutti gli altri, è quello dell'*ossequio e della riverenza alla legge* (νόμος), la quale però è ancor sempre ritenuta « un dono degli Dei ». I sette sapienti, più che filosofi, erano legislatori e magistrati; essi vivevano in tempi di politici rivolgimenti e di transizione dal

---

mini. — Accanto a questi vocaboli e simboli (Θέμις e δίκη) si trova il plurale θεμίστες, od anche δίκαι, il quale non è usato per significare vere leggi, ma piuttosto particolari decreti che il Re o il Dio supremo, giudice piuttosto che legislatore, emana quando l'occasione se ne presenta.

Credo poi opportuno di riportare qui dal Bertini (Op. cit., p. 61) i seguenti passi di Esiodo relativi alla *Giustizia:*

> È Giustizia una vergine diletta,
> Prole di Giove, augusta e veneranda
> Agli immortali abitator d'Olimpo.

Mentre gli animali non conoscono altra legge, fuorchè quella del più forte, l'uomo ne conosce una di gran lunga migliore, che è quella della giustizia:

> Questa agli uomini legge ha posto Giove
> Che pesci e belve e volatori augelli
> Mangin l'un l'altro, norma di giustizia
> Non avendo elli; ma all'uom diè giustizia
> Che è miglior di gran lunga.

Vedasi, quanto al concetto primitivo di *Legge,* il Sumner Maine, *L'ancien droit,* trad. Courcelle Seneuil, Paris, 1874, Chap. I, *Les anciens Codes.*

(1) Bertini, Op. cit., p. 137. — L'attinenza poi fra questi diversi vocaboli è posta in chiara luce dal Pezzi, secondo il quale i medesimi avrebbero servito

governo monarchico ed aristocratico al governo del popolo, e quindi erano portati naturalmente ad inculcare la maestà pressochè divina della *legge* come il solo principio di ordine che rimanesse in quello scompiglio sociale. Gli è perciò che il sentimento della santità e maestà della *legge* trovasi espresso dai poeti e dai sapienti di quel secolo, come pure dai tragici più antichi, e sarà poi quello che sarà insegnato da Socrate per tutta la sua vita, e suggellato colla propria morte. Per il greco la *legge* (νόμος) è il palladio della città (πόλις), e con ciò la sua importanza viene ad essere efficacemente espressa, quando si ritenga che per l'Elleno la Città era tutto; era chiesa, era istituto di educazione, ed estendeva la sua ingerenza in ogni parte della vita civile; nè la legge civile si distingueva punto dalla legge morale. « In questo periodo, scrive il Bertini, le leggi di Zaleuco punivano la bestemmia, e quelle di Solone colpivano d'infamia il figlio che non nutrisse i genitori, o che desse fondo al proprio patrimonio, e facevano facoltà, a chi il volesse, di accusare l'ozioso » (1).

Con un simile concetto della Città nulla doveva esservi di

ai Greci per significare le varie forme sotto cui loro appariva il concetto di *Fatalità*. Θέμις, ad esempio, sarebbe uno degli aspetti positivi di questa *Fatalità* e significherebbe l'*ordine immutabile*, il qual concetto sarebbe pur espresso dal *Fatum* dei Latini colla differenza che mentre la Θέμις greca deriva quest'*ordine immutabile* da ciò che è *posto* o *stabilito*, il *Fatum* dei Latini invece deriva quest'*ordine immutabile* da ciò che *è stato detto*. Anche l'Αἶσα sarebbe una forma di questa *Fatalità* e rappresenterebbe l'*equità* nelle parti assegnate ai singoli mortali. Per tal modo, conchiude il Pezzi, sotto la ricca varietà delle denominazioni appare pur sempre l'*unità del concetto*. — 'Ανάγκη. *Note filologiche*, Torino, 1879, p. 46 a 50. — Non so poi trattenermi dal notare che anche il Pezzi nelle vicende subìte dal vocabolo ἀνάγκη riscontra la conferma di una delle leggi più importanti della vita del linguaggio, per cui i sensi *immateriali* e *traslati* di molte parole si svolgono dai sensi primitivamente *materiali*; il che pure si trova confermato dalla storia filosofica del concetto di *giustizia*. V. Pezzi, *Note* sovracitate, p. 16.

(1) Bertini, Op. cit., p. 68.

più divino e sacro che la *legge*, ed è questo ingenito e pressochè istintivo rispetto, che eravi per essa, che dimostra quanti elementi di floridezza e di salute si contenessero in questa nazione.

43. Quando infine il pensiero greco si innalza alla filosofia propriamente detta, anche la nozione del *giusto* sembra seguire l'indirizzo diverso delle filosofiche speculazioni.

Da Eraclito, che sotto un certo aspetto può essere tenuto come un continuatore della scuola Ionica (1), la *giustizia* (δίκη) viene ad essere considerata come un aspetto di quel destino e di quella fisica necessità che governa il mondo sensibile nelle sue trasformazioni perpetue. Egli, che paragona la vita universale ad un fiume che scorre, addimanda *giustizia* la fisica necessità che mantiene ogni cosa nel proprio ordine e nel proprio corso. Per lui, ad esempio, se il Sole trasgredisse le leggi del proprio corso, le Erinni, ancelle della *Giustizia*, ben saprebbero trovarlo. « Per lui, dice il Bertini, i vocaboli di Destino, Necessità, Legge, Ragione, Giustizia, Contesa, Guerra, Armonia, di Fiume che mai non si arresta, di Luce che mai non tramonta, sono tutti simboli coi quali si sforzava di esprimere quel pensiero, o volontà o forza misteriosa in cui tutto si muta, e ogni esistenza individuale e ogni forma nasce, e

---

(1) Non ignoro che quasi tutti gli storici della Filosofia Greca, e fra gli altri, quelli sopra citati, riguardano Eraclito come iniziatore di un nuovo indirizzo nella filosofia, perchè egli, al pari di Parmenide, anzichè limitarsi a cercare il fondo sostanziale delle cose, già vede nel movimento, nella trasformazione e nella specializzazione le qualità fondamentali dell'Essere primitivo. — Tuttavia, non potendo io seguire la Filosofia Greca in tutte le minute sue gradazioni, credetti di poterlo considerare come un continuatore della scuola Jonica, sia perchè riteneva l'universo sensibile uscito dall'unica sostanza ignea, sia per il suo paese di origine. — Anche il Fouillée sembra riguardarlo sotto questo aspetto, *Histoire de la Philosophie*, p. 32. — I frammenti di Eraclito ed una esposizione sommaria della sua dottrina possono vedersi nel Mullach, Op. cit., I, p. 310 a 323.

nascendo si affretta alla morte, che sarà principio ad una nuova vita e così in infinito (1) ».

Nella scuola Eleatica, invece, il concetto di *giustizia* già comincia a spiritualizzarsi alquanto. — In Parmenide, ad esempio, la *Giustizia* (δίκη) viene a prendere un carattere più metafisico, ed è rappresentata come una Dea, che tiene le chiavi della porta, per cui il Poeta filosofo è introdotto davanti a quella Dea (δαίμων) che personifica la scienza e che *tutti svela gli arcani al solerte mortale*. Altrove poi nello stesso Parmenide la δίκη simboleggia « l'ordine assoluto, la necessità metafisica, per cui vengono ad essere impossibili le cose assurde » (2).

In fine da Pitagora e dai suoi seguaci, per i quali l'universo intiero viene ad essere un ordine, un'armonia, anche l'anima individuale viene considerata come il numero e l'armonia del corpo, e ciò viene pur detto della vita, della sapienza, della giustizia.

Per Ippodamo Turrio la comunanza civile è simile ad una lira in ogni parte perfetta ed accurata, e per Polo Pitagorico la giustizia è madre e nutrice di tutte le altre virtù e consiste in una acconcia pace ed armonia. « Nella Città, egli scrive, la giustizia si verifica nella pace e nel retto ordinamento delle leggi; nella famiglia, nella concordia del marito con la moglie, e nella benevolenza dei servitori verso i padroni, e nelle cure dei padroni verso i servitori; nel corpo la sanità ed il vigore, cose carissime ad ogni animale, risultano dalla stessa giusta armonia; e finalmente la sapienza, la quale fra gli uomini deriva dalla scienza e dalla giustizia, risulta da questa stessa armonia. Per la qual cosa, egli conchiude, se la giustizia così costruisce

---

(1) Bertini, Op. cit., pag. 225.
(2) Lo stesso, Op. cit., p. 120 e p. 137.

e conserva le parti ed il tutto, ed effettua fra loro la composizione, certo si dovrà ritenere come madre e nutrice nel giudizio di tutti » (1).

Il qual concetto, che trovasi ripetuto più volte nei frammenti della filosofia Pitagorica, fu anche espresso in forma matematica con dire che la *giustizia* può essere fatta consistere « nell'eguale moltiplicato per l'eguale », ossia nel numero quadrato, perchè restituisce lo stesso per lo stesso (2).

---

(1) MULLACH, Op. cit., II, *Pythagoreorum fragmenta*, p. 1 a 129. — Vero è che l'autenticità di alcuni di questi frammenti fu posta in dubbio: ma ciò non toglie, secondo il Bertini, che siano certe queste due proposizioni: 1° che alcuni Pitagorici ammettevano un principio armonizzatore dei contrari; 2° e che in questo principio riconoscevano effettuata l'idea del Dio supremo. Op. cit., p. 187. — Posta questa base, era naturale che essi vedessero dappertutto l'ordine e l'armonia e che Filolao esclamasse: πάντα ἀνάγκη καὶ ἁρμονίᾳ γίγνεται, e che perciò anche nella *giustizia* ravvisassero un aspetto di quest'armonia. DIOGENE LAERZIO, *Le vite dei filosofi*, III, VII, 3 (traduz. Lechi, Milano, 1845, pag. 227). Questo concetto della giustizia si riscontra poi in un numero grandissimo di frammenti, fra i quali mi contento di riportare i seguenti: Ex *Theagis Pythagorei* lib. *De virtute:* « Justitia est quaedam congruentium animi partium copulatio, vir« tusque perfecta et suprema. Haec enim virtus ipsam totius rerum compagis « et universitatis societatem tum inter coelestes, tum inter mortales continet. « Themis certe apud superos; iustitia autem apud inferos; lex vero apud ho« mines nominatur; quae sane argumento atque indicio sunt, iustitiam supre« mam esse virtutem ». MULLACH, Op. cit., p. 19. — Quanto ai frammenti di Ippodamo Turrio e di Polo Lucano citati nel testo, essi possono vedersi nel MULLACH, Op. cit., II, p. 15 e 26. Vedasi in proposito il CHAIGNET, *Pythagore et la philosophie Pythagoricienne*, Paris, 1873, tome I, pag. 65; II, pag. 128.

(2) Il testo Pitagorico intorno al numero, a cui deve essere riportata la giustizia, è uno dei più controversi (SCHWEGLER, Op. cit., p. 15), e l'interpretazione qui accennata è quella seguita dallo ZELLER, Op. cit., p. 436. Vedasi sul medesimo argomento il CHAIGNET, Op. cit., II, pag. 208.

§ 2°

La nozione del giusto nella Sofistica e nella Filosofia Socratica.

44. Effetti della Sofistica sull'indirizzo della Filosofia Greca. — 45. Concetto dei Sofisti intorno al giusto ed all'ingiusto. — 46. Socrate ed i Sofisti. — 47. Della significazione diversa che fu attribuita alla personalità di Socrate. — 48. Suo punto di partenza è lo studio dell'uomo. — 49. Sua dottrina intorno ai rapporti fra scienza e virtù. — 50. Concetto che egli ebbe a formarsi del giusto. — 51. Sue idee politiche. — 52. Suo metodo di investigazione.

44. Finchè la speculazione greca tentò la spiegazione dell'universo sensibile o in un principio fisico colla scuola Ionica, o nel puro pensiero colla scuola Eleatica, o nel numero e nell'armonia per opera di Pitagora e dei suoi seguaci, anche l'altissimo concetto della *giustizia* si presentò come un aspetto o della *necessità fisica,* o della *necessità metafisica,* o infine dell'*ordine* e dell'*armonia* che governa l'universo.

Un rivolgimento invece ebbe a compiersi nella filosofia in genere, e quindi anche nella nozione del *giusto,* allorchè il pensiero greco, dopo aver tentato di costruire una filosofia della natura, prese in certo modo a ripiegarsi sopra se stesso, a tentare la spiegazione del mondo sociale ed umano, e a investigare le leggi che lo governano.

Il movimento sembra cominciare coi Sofisti, i quali operarono alla guisa di coloro che col rovesciare un edifizio antico, anche senza esserne consapevoli, preparano il terreno per una costruzione novella. — Importava distogliere almeno in parte lo spi-

rito filosofante dallo studio del mondo fisico per richiamarlo di nuovo alle speculazioni sulle cose sociali ed umane. I Sofisti, abusando della dialettica, creazione degli Eleatici, cominciano dal sostenere il pro ed il contro nelle controversie intorno alla formazione del cosmo, e finiscono per erigere la propria opinione ad arbitra in qualsiasi controversia (1). Essi furono i primi ad abusare di quella facoltà di ragionare che all'uomo è data per ritrovare il vero e non per sottilizzare intorno ad esso; essi furono i creatori del sofisma; ma intanto la palestra dialettica, in cui ebbero ad esercitarsi, rese più pieghevole il linguaggio filosofico, li obbligò a riflettere sopra se stessi, e per tal guisa cooperarono a preparare quel rivolgimento nel pensiero greco e nell'indirizzo filosofico, che doveva poi compiersi per opera di Socrate. Osserva acutamente lo Zeller, che la Sofistica fu anzitutto uno sforzo per distogliere gli spiriti dalla filosofia della natura, che aveva fino allora dominato. Essa, col distruggere la credenza alla possibilità di conoscere il mondo reale, finì per considerare l'uomo nelle sue azioni e nelle sue rappresentazioni come la misura di ogni cosa (2); ma il suo errore consistette in ciò che per uomo non intese già « l'essenza dell'uomo in genere », come si fece poi da Socrate, ma bensì « l'individuo colla contingenza delle sue opinioni e delle

---

(1) In questo apprezzamento della sofistica si accordano lo ZELLER, Op. cit, I, p. 159, ed il LANGE, *Histoire du matérialisme*, I, p. 30.

(2) Il LANGE poi, Op. e loc. cit., sull'autorità di Platone nel *Teeteto*, indica Protagora come quegli che avrebbe formolata la teorica dei Sofisti nelle due proposizioni seguenti: 1° L'uomo, non già nelle sue condizioni generali e necessarie, ma quale individuo nelle particolari condizioni in cui si trova è la misura di ogni cosa; 2° le asserzioni diametralmente opposte sono egualmente vere; la quale seconda proposizione discende dalla prima, perchè alla asserzione di un individuo, un altro in condizioni diverse può opporne una assolutamente contraria. Di qui il *relativismo* dei Sofisti, che trasportato alla *morale* ed al *diritto* doveva naturalmente condurre ad affermare essere *giusto* e *buono* ciò che sembrava tale all'uomo. — Quanto ai frammenti dei Sofisti vedasi il MULLACH, Op. cit., II, p. 130 a 146.

sue tendenze », e fu cotesto erroneo punto di partenza che avrebbe finito per distruggere ogni convinzione profonda intorno all'uomo ed alle leggi che lo governano (1), quando non avesse trovata una reazione potente in Socrate.

45. Anche nella nozione del *giusto* e dell'*ingiusto* i Sofisti partono dal concetto dell'*uomo contingente* qual misura di ogni cosa, e finiscono per venire alla conseguenza che « la distinzione fra il giusto e l'ingiusto non è già opera della natura, ma bensì opera delle opinioni e delle convenzioni umane ». — Il fondo della dottrina sofistica sul giusto e sull'ingiusto può trovarsi, secondo la testimonianza del Bertini, in Archelao Milesio od Ateniese, a cui gli antichi attribuirono il merito di avere trattato per il primo di cose morali. Questi, secondo le tradizioni della scuola Ionica, assegnava all'uomo la stessa ori-

---

(1) Se fosse lecito di avventurare un apprezzamento in una materia già così largamente discussa dagli storici della filosofia Greca, la *causa psicologica* dello svolgimento che trovò la *sofistica* in Grecia, dovrebbe, a parer mio, cercarsi nella prevalenza soverchia che nel Genio Greco l'*intelligenza* ebbe sopra le altre *facoltà umane*. — Una nazione, il cui *sviluppo* fu sopratutto *intellettuale*, come non poteva a meno di fornirci un quadro delle *leggi costanti* che governano la *vita intellettuale* dell'umanità, così doveva di necessità anche fornirci l'esempio degli *eccessi ed esagerazioni*, a cui può spingersi l'*intelligenza*, quando non sia controbilanciata a sufficienza dalle altre facoltà umane. Il Genio Ellenico, in quel momento storico in cui si abbandona e si compiace nella Sofistica, può essere paragonato ad un uomo dalla *intelligenza potente*, ma di *debole carattere*, che non arrestasi di fronte a qualsiasi *paradosso*, e che riesce, occorrendo, a sostenere *abilmente* il pro e il contro nella medesima causa, come fece Carneade a Roma. Come i Greci, che erano pressochè esclusivamente *uomini di intelligenza*, mancarono talvolta di *carattere* e posero il loro *ingegno* a sostenere tutte le cause, non esclusa quella dei proprii conquistatori; così i Romani, che furono sopratutto uomini di *volontà*, non smentirono mai il proprio *carattere*, ma riuscirono talvolta *rozzi* e *prepotenti*; prova questa che nella finita natura dell'uomo lo sviluppo prevalente di una *facoltà* non può talvolta conseguirsi che a discapito delle altre. A parer mio poi la *Sofistica* segna bensì uno dei momenti della Filosofia Greca, ma un *lato sofistico* incontrasi sempre nella speculazione Greca, non esclusi i suoi più grandi rappresentanti, e la causa prima di ciò deve pure essere cercata nel carattere psicologico dei Greci.

gine e natura, che a tutti gli altri animali. Tutti gli animali, e con essi anche l'uomo, sorsero dalla terra; ma col tempo il genere umano si separò da tutte le altre generazioni di animali, si raccolse in città, costituì leggi e governi, ed inventò le arti. Così l'uomo si sollevò a grado a grado dallo stato brutale a stato umano e sociale. Per Archelao la società non è quindi un prodotto della natura, ma dell'arte, ed anzi è pure artifiziale e meramente convenzionale il fondamento di ogni società, cioè la distinzione fra il giusto e l'ingiusto. Per lui il *giusto* e il *turpe* (il qual contrapposto dimostra che qui il concetto di *giusto* ancora non si distingue dal concetto di *onesto,* ed ha una significazione *etica* piuttosto che *giuridica*) non sono per *natura,* ma per *legge* (νόμος), al qual nome di *legge* egli sembra attribuire la significazione di *convenzione,* di *opinione* (1).

Fu in base a questo concetto fondamentale che i Sofisti poterono riguardare come arbitraria e puramente convenzionale la distinzione fra il *giusto* e l'*ingiusto,* confondere il *giusto in sè* con ciò che è *legale,* e definire le *leggi* « precetti convenuti di comune accordo fra i cittadini e ridotti in iscritto circa il da farsi e il da tralasciarsi » (2). Fu pure una conseguenza di questo concetto il credere di poter sostenere le asserzioni contrarie ed opposte in una medesima questione.

46. Fu contro questo principio delle opinioni contingenti degli uomini qual misura di ogni cosa, che Socrate ebbe a

---

(1) BERTINI, *La filosofia Greca prima di Socrate,* p. 310. È facile il notare l'attinenza fra questa antichissima dottrina e alcune teorie recentissime intorno all'origine dell'uomo. Del resto, come si vedrà a suo tempo, questa teoria non è che uno degli aspetti della tradizione intorno all'*origine dell'uomo,* il quale ora ebbe la pretesa di discendere dagli *Dei,* ed ora credette di essere uscito dal seno stesso della *terra (humus).*

(2) Tale è appunto la definizione della *legge* che Senofonte attribuisce al sofista Ippia in un suo dialogo con Socrate. SENOFONTE, *Dei detti e fatti memorabili di Socrate,* IV, trad. Bertini, Torino, 1877, p. 182.

dispiegare tutta l'acutezza del proprio intelletto, e quella ironia che sembra aver accompagnato il suo dialogo.— Egli, mentre da una parte è il grande nemico delle dottrine sofistiche, compie da un'altra quella rivoluzione filosofica, che questi in parte già avevano preparata. Mentre i Sofisti avevano messa in discredito la filosofia della natura, erigendo arbitre e sovrane le opinioni contingenti degli uomini, Socrate costrusse tutta una filosofia sociale ed umana prendendo le mosse dall'integra natura dell'uomo, cioè dal concetto e dall'essenza stessa della umana natura. Il *conosci te stesso* (γνῶθι σαυτόν) di Socrate, non significa più che altri debba prendere come criterio supremo la contingenza delle proprie opinioni e rappresentazioni, ma bensì che il fondamento di ogni sapere è la cognizione della vera ed integra natura dell'uomo (1).

47. Socrate ancor oggi è tale una personalità storica, che male si riesce a comprenderla nella propria interezza. — Altro è certamente il Socrate che nei dialoghi di Platone investiga la essenza del buono, del giusto, dell'onesto, dello Stato, e si innalza a tanta altezza ideale; altro è invece il Socrate di Senofonte, nel quale Socrate, più che un grande speculatore, appare uomo pratico e di grande esperienza, amantissimo della patria e diffonditore di buoni principii; altro è infine il Socrate della leggenda e tradizione popolare, che si trova sempre in mezzo al popolo, che dà consigli a tutti quelli che lo ricercano, e che adatta il proprio insegnamento alla condizione e alla intelligenza di quelli che l'ascoltano (2). Suole accadere di queste

---

(1) Vedasi lo Zeller, il quale fa appunto cominciare il secondo grande periodo della Filosofia Greca da Socrate; perchè, mentre i Sofisti ,anzichè edificare, avevano distrutto, fu egli che pose qual principio e condizione di ogni vera scienza, la conoscenza filosofica di sè stesso. I, p. 158. — V. nello stesso senso Fouillée, Op. cit., p. 68.

(2) Sul carattere di Socrate è da vedersi il Bertini, trad. sopra citata dei *Memorabili*, nota 16 al lib. III, p. 147.

grandi figure, che esse di rado siano comprese in tutta la loro maestà e grandezza. I discepoli e seguaci di questi grandi maestri sembrano invece afferrare piuttosto quel lato del loro carattere e del loro insegnamento che meglio si accomoda al temperamento del proprio ingegno, e per tal guisa un'unica figura viene, per dir così, ad essere tramandata ai posteri sotto varie sembianze, che sono come pose diverse del medesimo ritratto. Ciò che accade della maestosa figura di Socrate, sembra pure essere avvenuto della sua filosofia. La sapienza di Socrate sembra essere una sorgente comune a cui mettono capo gli indirizzi filosofici diversi, che verranno poi a svolgersi in Grecia; in lui trovasi ancora unito ciò che negli altri verrà ad essere separato e disgiunto, ed è perciò che una notizia almeno sommaria della dottrina di Socrate è indispensabile per comprendere anche i sistemi dei filosofi posteriori.

48. Non può esser dubbio in proposito, che l'intento costante dell'insegnamento di Socrate fu sempre il miglioramento dell'uomo, poichè nel descriverlo tale concordano Platone, Senofonte, e la tradizione popolare. — Studiare il mondo fisico era una buona cosa per Socrate, ma valersi della sapienza per migliorare gli uomini era anche più commendevole (1). Quindi, al dire di Senofonte, egli ragionava sempre delle cose umane, considerando che cosa sia pietà, e che cosa sia empietà, che cosa onestà, e che cosa disonestà, che cosa sia lo Stato, e che cosa sia uomo di Stato (2). L'uomo di Socrate non è tuttavia appartato ed isolato dal resto dell'universo, ma è l'uomo nelle sue relazioni con Dio, coi proprii simili, e colla natura. Egli infatti comincia il proprio insegnamento col provare l'esistenza di Dio, ed è anche noto che egli alludeva di frequente a un genio divino (τὸ δαιμόνιον), da cui dicevasi consigliato, sotto il

---

(1) Senofonte, *Memorabili di Socrate*, trad. Bertini, Lib. I, Cap. I, § 11, p. 4.
(2) *Memor.*, Op. e loc. cit., § 16, p. 5.

qual simbolo potè forse indicare la comunicazione in cui l'anima umana trovasi con Dio (1). Egli ragiona dei doveri fra uomo ed uomo, ed è sotto questo aspetto il fondatore della morale in Grecia. Considera la beneficenza come un compimento della giustizia, vuole la donna eguale all'uomo, ben trattati gli schiavi e che non facciasi del male a persona, ed è perciò da Senofonte chiamato *filantropo* (φιλάνθρωπος). Per ultimo non v'è dubbio che egli considera pure l'uomo nei suoi rapporti colla natura, ed è anzi Socrate che tentò di togliere di mezzo quella opposizione che i sofisti avevano introdotto fra la legge e la natura (νόμος καὶ φύσις). Per lui è legge ciò che è conforme a ragione, e ciò che è conforme a ragione non può essere contrario alla natura (2).

49. Nell'uomo, quale è inteso da Socrate, le facoltà costitutive della sua natura sono considerate come armoniche e concordi fra di loro. Per Socrate l'uomo non può a meno di recare nelle *azioni* quell'ordine, che è nel suo *intelletto*, e quindi, se egli conosca veramente il bene, deve, per necessità della propria natura, anche operarlo. Per esso quindi la *sapienza* e la *virtù* sono una cosa stessa, e le varie maniere di virtù non sono che altrettanti aspetti della *sapienza*. Questa, in quanto governa i rapporti dell'uomo con Dio, è *pietà* (εὐσέβεια); in quanto regge quelli degli uomini fra di loro, è *giustizia* (δικαιοσύνη); in quanto si considera nei suoi rapporti colla volontà, diventa *coraggio* o *fortezza* (ἀνδρεία), e infine in quanto frena la sensibilità e l'appetito, prende il nome di *temperanza* (σωφροσύνη) (3).

---

(1) *Memor.*, I, IV. Vedasi, quanto alle dottrine religiose di Socrate, il Fouillée, Op. cit., p. 73.

(2) Fouillée, Op. cit., p. 72 e seg.

(3) È degno di nota che questa distinzione quadruplice delle *virtù* e *sapienza* è qualche cosa di costante nella Filosofia Greca, perchè essa già occorre nei Pitagorici, ricompare in Socrate, viene ammessa da Platone e da Aristotele, come pure da Zenone ed Epicuro. Questa costanza, a parer mio, proviene da ciò, che

50. Arrestandosi ora alla *giustizia*, questa per Socrate è la *conoscenza* e perciò anche l'*osservanza* delle vere leggi, che governano i rapporti fra uomo ed uomo.

Queste leggi per Socrate sono poi di due maniere. — Sonovi per esso le *leggi scritte* (νόμοι πόλεως) di questa o di quella città, che per essere opera degli uomini possono anche essere riprovate e mutate. Queste, per quanto contingenti, debbono essere osservate e rispettate, perchè sono necessarie alla vita, come è necessaria la disciplina ad un esercito in tempo di guerra, e della sua incondizionata obbedienza a queste leggi Socrate ebbe a dare l'esempio col negare di sottrarsi alla morte, per quanto egli stesso riputasse iniqua la propria condanna.

Ma accanto a queste leggi sonovi anche « delle *leggi non scritte* (ἄγραφοι νόμοι), che hanno vigore in ogni paese, che portano con sè il castigo della propria trasgressione, e che partono perciò da un legislatore superiore ad ogni umana sapienza ». Tali sono, per Socrate, quelle che comandano di venerare gli dei, di onorare i genitori, che vietano le unioni incestuose fra i genitori e i figli, e che impongono di ricambiare con benefizi i benefizi ricevuti. Mentre i violatori delle *leggi umane* possono anche sfuggire alle pene, o perchè il delitto non è scoperto, o perchè il colpevole si procuri l'impunità colla fuga, i trasgressori invece di queste *leggi*, che egli chiama *naturali* e *divine* ad un tempo, scontano una pena a cui nessuno può sfuggire.

Egli pertanto nelle sue conversazioni coi Sofisti comincia dall'ammettere con essi che sia *giusto* ciò che sia *legale*, ma poi li conduce grado a grado a distinguere esattamente fra il *giusto*

---

questa distinzione corrisponde alle stesse facoltà costitutive dell'uomo, poichè la *prudenza* è la virtù della *mente*, il *coraggio* quella della *volontà*, la *temperanza* quella dell'*appetito*, e la *giustizia* è la coordinatrice di tutte.

in sè e il *legale*. In altri termini, egli da una parte ammette che sia *giusto* ciò che è *legale*, ossia conforme alle leggi stabilite, e proclama così l'incondizionata obbedienza alle leggi della città; ma dall'altra viene pure a lasciar comprendere che la distinzione fra *giusto* ed *ingiusto* è anteriore a qualsiasi legge umana, ed è opera naturale e divina ad un tempo (1). Sarà poi seguendo questo concetto che Socrate interlocutore nel dialogo di Platone sulla Repubblica, dopo aver cercato indarno nei tre primi libri un criterio di distinzione fra il giusto e l'ingiusto, sul finire del quarto infine, elevandosi alla essenza stessa del *giusto*, la farà consistere nell'accordo e nell'armonia fra le varie facoltà costitutive dell'anima umana, per guisa che ciascuna di esse faccia quello che ad essa appartiene e niuna usurpi le funzioni delle altre. Giusto e bello sarà per il Socrate idealista di Platone tutto quello che fa nascere questo bell'ordine delle facoltà umane, mentre è ingiusto tutto ciò che distrugge questo bell'ordine ed accordo (2). Per tal modo con

(1) La dottrina sovraesposta di Socrate intorno al *giusto* è ricavata da un dialogo di Socrate col sofista Ippia, riportato al Capo IV, del Lib. IV dei *Memorabili*, trad. Bertini, p. 179. — È tuttavia a notarsi, che secondo il Bertini (nota 21 a detto lib. IV, p. 214), questo dialogo sarebbe stato scritto da Senofonte sopra reminiscenze incompiute e mal connesse, per cui soventi avrebbe abbandonato il metodo e l'interrogazione socratica per inserirvi molte cose sue intorno al rispetto dovuto alle leggi. Ad ogni modo però da esso si ricava che Socrate al disopra delle leggi positive riconosceva delle leggi naturali e divine, le quali esistevano indipendentemente dalla sanzione della legge positiva, e che accanto alla giustizia umana vi era una giustizia naturale e divina ad un tempo.

(2) Platonis, *Opera*, Graece et latine. Parisiis, edit. Didot, 1846, vol. II; *Civitas*, VI, 509, p. 122. Credo qui di avvertire che il concetto della *giustizia* da Platone attribuito a Socrate ispirasi senza alcun dubbio alla tradizione della scuola Pitagorica, la quale per la prima ebbe a riguardare la *giustizia* come la *coordinatrice* di tutte le altre virtù e facoltà umane. V. il Chaignet, *Pythagore et la philosophie Pythagoricienne*, II, pag. 251 e 261, dove dimostra che le dottrine politiche e giuridiche di Platone, e in parte anche quelle di Aristotele, si ispirano alla scuola Pitagorica.

Socrate si operò nel concetto di *giustizia* una trasformazione analoga a quella che da lui erasi operata nell'indirizzo della filosofia. Con lui la filosofia cessò dall'essere considerata come una *fisica* o *metafisica della natura* per cambiarsi in una *filosofia sociale ed umana*, e con lui parimenti la *giustizia* cessò dall'essere riguardata come *necessità fisica* o *metafisica*, per cambiarsi in una *virtù* essenzialmente *sociale* ed *umana*. Tuttavia nel concetto socratico l'*etica* ancora comprende il *diritto*, ed il *giusto* punto ancora non si distingue dall'*utile* e dall'*onesto;* la qual nozione circa l'essenza della *giustizia* corrispondeva al concetto che i Greci e quindi anche Socrate avevano dello *Stato*, il quale per essi non era solo un amministratore della giustizia, ma anche un istituto d'educazione, e poteva perfino ingerirsi nella ripartizione della ricchezza.

51. Per Socrate anche l'arte del governare o Politica costituisce una vera scienza, e quindi per lui era stolta cosa il creare i Rettori della città colle fave od a sorte, ma voleva che l'unico titolo ad essere preposto al Governo fosse la capacità e la sapienza. Gli uomini capaci e sapienti non dovevano poi, secondo Socrate, governare colla forza, ma bensì colla persuasione e col ragionamento, e quindi egli voleva il governo dei saggi, ma colla persuasione ed approvazione di tutti, e che per tal modo la sapienza e la virtù dei pochi si venisse diffondendo e propagando nella coscienza della moltitudine e del popolo (1).

Anche il metodo, a cui Socrate si attenne nell'investigazione del vero, e che chiamasi perciò Socratico, è un metodo complesso, da cui poterono prendere le mosse metodi ed indirizzi filosofici diversi. Di lui sappiamo che egli procedeva interrogando, e che, senza scegliere i proprii interlocutori, si indi-

---

(1) *Memor.*, I, II, p. 8.

rizzava a chiunque incontrasse, paragonandosi ad un ostetrico, che venisse estraendo con fatica quella verità, che in germe trovasi celata nella coscienza di tutti. Ora ironico, ed ora entusiasta, ora faceto ed ora commosso, ora famigliare ed ora sublime, egli mette a contributo tutti i mezzi, onde l'intelligenza può disporre per elevarsi a poco a poco a quelle verità, i cui germi si possono scoprire in ogni anima ed in ogni cosa. Egli parte dai particolari per giungere agli universali, ed investiga costantemente l'essenza di ciascuna cosa, e sopratutto del Bene per farne poi le applicazioni che possano essere del caso. Secondo Aristotele devono attribuirsi a Socrate il *discorso induttivo e la definizione generale*, e la dottrina delle *idee platoniche* deve parimenti in gran parte essere attribuita a Socrate. In lui insomma si trovarono uniti quegli indirizzi e quei metodi diversi, che esplicandosi diedero esistenza alle scuole filosofiche diverse, ed egli è la più compiuta personificazione del genio Ellenico.

Noi tuttavia, per arrestarci a quelle scuole che ebbero maggiore influenza sulla esplicazione del concetto del *giusto*, dobbiamo sopratutto prendere in esame e mettere a comparazione fra di loro le dottrine di Platone e di Aristotele, e quelle di Zenone e di Epicuro.

---

§ 3°

Le dottrine giuridiche e politiche di Platone e di Aristotele.

52. Raffronto fra Platone ed Aristotele quanto al loro metodo. — 53. In che cosa concordino le loro dottrine intorno al giusto. — 54. Dottrina di Platone circa l'essenza del giusto. — 55. Analisi che ebbe a fare Aristotele dei varii aspetti del giusto. — 56. Confronto delle dottrine di Platone ed Aristotele quanto al concetto di Stato. — 57. Lo Stato ideale secondo Platone. — 58. Lo Stato quale esiste nei fatti secondo Aristotele. — 59. Giudizio dei moderni sulle dottrine politiche di entrambi. — 60. Lo Stato legittimo di Platone. — 61. Lo Stato ideale di Aristotele. — 62. Contributo di entrambi alla scienza politica.

52. Il Genio Ellenico, che era stato espresso nella propria integrità nella grande figura di Socrate, già comincia a mettersi per vie diverse per opera di Platone e di Aristotele. L'eredità di Socrate sembra dividersi fra essi, ed ognuno esplica ed arricchisce mirabilmente quella parte che ebbe a toccargli.

Entrambi sono genii universali; entrambi serbano ancora quella tinta ideale e speculativa, che è la caratteristica del pensiero greco; ma intanto mentre Platone si compiace di preferenza nelle investigazioni metafisiche e morali, Aristotele invece sembra prendere le mosse dagli studi fisici e naturali e accorda a questi una larghissima parte nelle proprie investigazioni. Quegli è di preferenza un contemplatore delle *idee,* e questi è piuttosto un osservatore della *natura.* Mentre Platone può paragonarsi a un architetto il quale, partendo da un unico concetto, che è l'idea del Bene, tenta la ricostruzione ideale di tutto il mondo sociale ed umano; Aristotele invece, partendo sempre dalla os-

servazione della natura, ne viene investigando le leggi in altrettante esposizioni speciali, e non sempre si cura di mettere in evidenza le connessioni, che servono a stringerle fra loro.

Per Platone esistono nella mente umana certe nozioni eterne, immutabili, anteriori ad ogni percezione particolare. Esse chiamansi *idee*, e queste, anzichè essere create e suggerite dall'esperienza, sono in certa guisa risvegliate da essa, allorchè la mente umana ne ravvisa le immagini nelle cose esistenti. Queste *idee* od *archetipi* esistono per ogni specie o genere di cose; ma al di sopra di queste *idee* dei generi e delle specie delle cose esistenti, vi sono certe nozioni ed archetipi più vasti, quali sono quelli ad esempio del *vero*, del *bello*, del *giusto*, e questi alla loro volta si vengono come unificando nella grande *idea* del *Bene*, la quale per Platone sembra identificarsi colla somma perfezione, ossia con Dio. La scienza e la verità per Platone non sono che immagini del Bene, il quale viene ad essere per il mondo intelligibile, ciò che il Sole è per il mondo sensibile. Come il Sole non solo rende visibili le cose del mondo sensibile, ma ancora è causa del loro nascere e del loro accrescersi, così il Bene è quello che attribuisce agli esseri intelligibili non solo la loro intelligenza, ma ancora il loro essere e la loro essenza (1).

Aristotele, invece, anzichè partire dagli archetipi, si pone a studiare la natura delle cose nelle cose stesse; egli parte dall'esperienza, dalla osservazione dei fatti, dal confronto delle opinioni diverse, ed è generalizzando sulle esperienze, sui fatti e sulle opinioni diverse che perviene agli *universali*. Mentre Platone trascende le cose reali per afferrare l'*idea*, di cui non sono che immagini le *cose sensibili*, Aristotele invece parte dall'osservazione delle *cose esistenti* per sollevarsi agli *universali*. Quegli piuttosto *deduce*, e questi di preferenza *induce*; quegli

(1) Platonis, *Civitas*, VI, 509. Ed. cit., pag. 122.

in tutto mira all'*ideale*, e questi, pur cercando un *ideale*, già si appaga del *verosimile* e del *probabile;* quegli, poeta ed artista anche nel proprio stile, ricorre ai miti e alle leggende per spiegare le proprie intuizioni, mentre questi suole procedere più esatto e preciso, e cerca talora di accostarsi, anche nelle cose sociali ed umane, alla esattezza dei geometri.

Con linguaggio moderno Platone potrebbe dirsi un *idealista*, e Aristotele un *positivista;* ma ciò vorrebbe sempre essere inteso con una certa discrezione; poichè Platone ed Aristotele sono ben lungi dall'essere alla distanza, a cui giunsero più tardi questi due estremi della umana speculazione. Giustamente osserva in proposito lo Stahl, che come Platone da una parte servesi talora della *realtà* per sollevarsi all'*ideale*, così Aristotele dall'altra è ben lungi dal disconoscere l'esistenza d'un *ideale*, sebbene per giungervi creda di dovere sempre partire dall'*osservazione* e dall'*analisi* dei fatti (1). In essi insomma comincia soltanto a palesarsi quella *divergenza di metodi*, che, facendosi sempre maggiore, finirà per convertirsi in una *opposizione di sistemi*. Essi già si mettono per vie diverse, ma hanno ancora un fondo di note comuni, per guisa che le loro dottrine intorno al *giusto* ed intorno allo *Stato* possono di leggieri essere confrontate fra di loro, e vengono anzi ad integrarsi e a compiersi a vicenda.

53. Per quanto si riferisce al concetto del *giusto* e dell'*ingiusto*, Platone ed Aristotele sono concordi in questo, che entrambi considerano la *giustizia* come uno degli aspetti della *virtù*, e ancora non distinguono il *giusto* dall'*onesto*, ossia come ora direbbesi, il *diritto* dalla *morale;* il che dimostra che le idee del *giusto* ed *onesto* formarono dapprima un unico concetto, che

---

(1) STAHL, *Storia della Filosofia del diritto*, Traduz. Torre, Torino, 1853, pag. 28.

era quello del *buono,* e solo più tardi ebbero ad essere separate e disgiunte. Da questo infuori, che è carattere comune ad entrambi, essi procedono per vie diverse per giungere al concetto del *giusto.*

54. Platone fin dai primi libri della Repubblica vorrebbe giungere a determinare l'essenza del *giusto.* Egli non può starsi pago alla nozione, che del *giusto* diedero i poeti, i sofisti ed anche l'opinione comune, e quindi per mezzo di Socrate dimostra l'insufficienza e l'erroneità di queste nozioni diverse. Egli vuol trovare una *giustizia* che sia la medesima per l'*individuo* e per lo *Stato,* e finisce per giungere a quest'altissimo concetto, che la *giustizia,* così nello Stato come nell'individuo, è la virtù che mantiene l'unità, l'accordo e l'armonia. Essa nell'individuo assegna e mantiene le varie parti dell'anima nell'adempimento della propria funzione, e nel seno della società assegna ai vari ceti, in cui questa viene ad essere divisa, l'effettuazione del proprio còmpito. Anzichè essere una virtù speciale, essa è piuttosto la coordinatrice e l'unificatrice di tutte le altre virtù, perchè assegna a tutte, cioè alla prudenza, alla fortezza e alla temperanza, il proprio còmpito, la propria funzione (1).

55. Anche per Aristotele la *giustizia* è un aspetto della virtù, ed ha con tutte le altre virtù questo carattere comune che essa consiste in un mezzo, che deve tenersi ugualmente lontano dagli estremi; ma egli, anzichè studiare la giustizia come una virtù interiore dell'uomo e dello Stato, la investigò invece come una virtù eminentemente sociale, che obbliga ciascuno a rispettare il bene altrui, ed è chiamata a governare i rapporti fra uomo e

(1) *Civitas*, IV, 433, ed. cit., p. 72. — La giustizia, secondo Platone, consiste nel τὰ αὑτοῦ πράττειν, che dal Ficino fu tradotto per *suum agere;* dal Voigt per *sua facere;* dal Filomusi Guelfi per *effettuazione del proprio còmpito;* dal Grou con dire: « la justice consiste en ce que chacun fasse, ce qu'il a à faire ». Vedasi in proposito il Filomusi Guelfi, *La dottrina dello Stato nella antichità Greca*, Napoli, 1875, p. 55.

uomo nel seno della comunanza sociale. La *giustizia* perciò non si presenta più ad Aristotele sotto un unico aspetto, ma viene anzi a prendere sembianze e lineamenti diversi, generalizzando i quali Aristotele giunge ad un analisi mirabile delle varie specie di *giustizia.*

Egli comincia dal distinguere una *giustizia universale, in senso largo*, e dice che essa, più che una *virtù*, è l'insieme di tutte le virtù, ossia la virtù intiera per quanto si riferisce al bene ed al vantaggio degli altri; ma accanto a questa vi ha pure una *giustizia particolare, in senso stretto,* la quale è una parte della virtù intiera, ed ha pure per carattere di riferirsi ai rapporti cogli altri uomini. Questa è quella *giustizia*, la cui osservanza è richiesta dalla legge, perchè senza di essa non potrebbe esservi mantenimento dell'ordine sociale. È sopratutto alla *giustizia particolare* o in *senso stretto* che Aristotele consacra la sua esposizione, studiando le forme diverse, sotto cui si manifesta nella società umana (1).

Allorchè si tratta di scambi fra gli uomini, come in un contratto di vendita, di permuta od altri simili, la giustizia vuole che i valori scambiati siano uguali senza riguardo alle persone, al grado e al merito di esse, e questa *giustizia* di Aristotele addimandasi *commutativa* (δίκαιον διορθωτικόν).

Se trattasi invece, non più di uno scambio volontario, ma bensì di ripartire certi beni fra certe persone in proporzione del loro merito, allora la giustizia impone di istituire come una specie di proporzione per cui la parte da darsi a ciascuno venga ad essere in ragione del merito di ciascuno. Essa reclama in questo caso una disuguaglianza di parti proporzionata alla diversità dei meriti, e prende perciò il nome di *giustizia distri-*

(1) Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, V, 4, p. 1120, edit. Bkk., Berolini, 1831.

butiva (διανεμετικόν). Sotto il primo aspetto la *giustizia* è una *egualità* od *eguaglianza*, e sotto il secondo invece è una *proporzione;* sotto il primo essa è una *proporzione aritmetica* (ἀναλογία ἀριθμετική) e sotto il secondo una *proporzione geometrica* (γεωμετρική) (1).

A questa distinzione della giustizia se ne aggiungono da Aristotele molte altre. Per lui havvi un *giusto legale* (νομικόν) ed un *giusto naturale* (φυσικόν), secondo che ha la sua sorgente in un dettato legislativo, o nella stessa natura; un *giusto particolare* (ἴδιον) e un *giusto comune* (κοινόν), secondo che risponde alle condizioni particolari di una data città, o alle condizioni comuni di ogni popolo; un *giusto scritto* (γεγραμμένον) ed un *giusto* non *scritto* (ἄγραφον). Che anzi egli va anche più oltre e seguendo il *giusto* nelle sue applicazioni diverse, parla di un *giusto politico* (πολιτικὸν δίκαιον) che è quello dello *Stato*, di un *giusto erile* (δεσποτικόν) che governa i rapporti fra padroni e servi, di un *giusto patrio* (πατρικόν) che interviene nei rapporti fra genitori e figli, e di un *giusto domestico* (οἰκονομικόν) che governa i rapporti fra marito e moglie (2).

Da ultimo Aristotele procedendo sempre più oltre in questa analisi maravigliosa del *giusto*, tenta, fondandosi anche qui sulla osservazione dei fatti, di determinare la differenza fra la *giustizia* e l'*equità* (ἐπιεικεία). Per lui il *giusto* e l'*equo* sono nella sostanza una medesima cosa di fronte alla *giustizia* in se medesima considerata (ἁπλῶς δίκαιον); ma ciò non toglie che nell'applicazione della *giustizia legale e scritta* questi due termini siano chiamati a compiere un diverso ufficio. La *legge* infatti per propria natura deve essere *generale*, comprendere

(1) *Eth. Nicom.*, V, 8, 7, p. 1132.

(2) *Eth. Nicom.*, V, 10, p. 1134-35. — Confr. Filomusi Guelfi, Op. cit., p. 81 e seg.

cioè quello che più generalmente accade, e quindi può avvenire che si presentino dei casi, a cui le sue generali espressioni non si possano accomodare, o di quelli, che il legislatore ebbe ad omettere, o infine di quelli, in cui devesi supplire alla sua stessa volontà, perchè egli stesso avrebbe altrimenti disposto, se avesse avuto conoscenza del fatto. È in questi casi che accanto alla *rigorosa giustizia* compare l'*equità*, la quale non serba l'invariabile direzione della linea retta, ma si piega alle diverse accidentalità di fatto alla guisa della linea di piombo, onde si servivano i Lesbii nelle costruzioni. È in tal modo che l'*equità*, pure essendo un temperamento al rigore del *giusto scritto*, viene poi ad essere un compimento del *giusto* in sè considerato (1).

Mettendo a raffronto queste conclusioni diverse, è facile il vedere, che, mentre Platone cercò l'origine e l'essenza psicologica del *giusto*, Aristotele invece seguì il concetto del *giusto* nelle sue diverse manifestazioni sociali. Quegli trovò alla *giustizia* un'unica essenza, che può prendere forme diverse, e questi trovando nella società manifestazioni diverse, che si attribuiscono ad un unico concetto, cercò di richiamarle tutte a certe nozioni universali ed astratte; quegli ricercò la *giustizia* nella vita interiore dell'uomo e dello Stato, e fece consistere l'essenza di essa in ciò che ogni facoltà dell'anima e ogni ordine sociale *effettuasse il proprio compito;* e questi la studiò invece nelle sue manifestazioni sociali, e trovò che nella società essa compieva l'ufficio di una *proporzione* e *misura*, senza cui sarebbe impossibile il mantenimento dell'ordine sociale (2).

---

(1) *Eth. Nicom.*, V, 14, p. 1137, ed. cit. Occorrerà poi a suo tempo di vedere le attinenze fra questa notabile teoria di Aristotele intorno all'*equità*, e il concetto dell'*aequitas*, quale ebbero a svolgerlo i Giureconsulti Romani.

(2) A parer mio non sarebbe un paradosso il sostenere che questi due concetti del *giusto* di Aristotele e di Platone si trovano vigorosamente accoppiati ed uniti nel *cuique suum tribuere*, che è il vero e proprio ufficio della *giustizia* se-

56. Ciò che accade quanto alla nozione del *giusto*, pur si verifica quanto al loro concetto di *Stato*. L'uno e l'altro mirano a quell'ideale dello *Stato*, che era il grande scopo della speculazione greca; ma, mentre Platone lo costruisce come di getto, Aristotele invece lo raccoglie dal confronto di tutte le costituzioni dell'epoca sua, di cui prende in esame le principali, fossero esse meditate dai sapienti, od anche esistenti nel fatto. Per l'uno e per l'altro lo *Stato* è un *organismo*, che ha una missione morale, giuridica ed economica ad un tempo; è l'opera della natura e non punto il frutto dell'arbitrio e delle umane convenzioni, e in esso l'interesse generale deve sovrastare all'interesse particolare; ma se si tolgono questi concetti, che sono un riverbero del pensiero Ellenico, essi, seguendo un metodo diverso, giungono ben presto a conseguenze non meno diverse.

57. Per Platone lo *Stato* consiste nel sostituire alla moltiplicità delle parti, onde esso si compone, un'*unità vivente*, una *persona collettiva*, di cui i diversi *ordini* o *ceti* debbono considerarsi come altrettanti organi.

Lo *Stato* per Platone deve essere come un *uomo in grande*, e al pari dell'uomo deve avere una *mente* che lo regga, un *coraggio* che lo difenda, e un *appetito sensibile* che lo spinga a cercare le cose necessarie al proprio sostentamento (1). — A

---

condo i giureconsulti romani. Per verità il *cuique suum tribuere* considerato rimpetto alla vita interiore dell'uomo e dello Stato comprende il *suum agere* di Platone, e considerato nei rapporti esteriori fra uomo e uomo produce appunto nella società quella *proporzione* e *misura*, a cui intendeva Aristotele. Tale attinenza fra il *cuique suum tribuere* dei Romani e i concetti del *giusto* di Aristotele e Platone è dimostrata dal seguente passo di Cicerone presso Lattanzio: « Plurimi quidem philosophorum, sed maxime Plato et Aristoteles, de *iustitia* multa dixerunt, asserentes et extollentes eam summa laude virtutem, quod *suum cuique tribuat* . . . . . . » (*De Republica*, III, 4, testo ricavato da Lattanzio e intercalato da Angelo Mai ai frammenti *De Republica* da lui scoperti).

(1) È importantissima a questo proposito l'analisi di Platone (*Civitas*, IV, 346 e 440, ed. cit., pag. 71 e 72) delle facoltà psicologiche dell'uomo, perchè è sopra tale analisi che si aggira poi tutto l'edifizio Platonico. Egli comincia a scoprire

questi tre elementi corrispondono i tre ceti, fra i quali si opera come una divisione di lavoro sociale. — Alla *ragione* corrispondono i *reggitori* (ἄρχοντες) dello Stato, che ne sono come i *consiglieri*, al *coraggio* corrispondono i *guerrieri* (στρατιῶται) che ne sono come i *difensori*, e all'*appetito sensibile* corrispondono i *lavoratori* (γεωργοὶ καὶ δημιουργοί) che provvedono al suo *sostentamento materiale*. Non debbono tuttavia esservi delle barriere inseparabili fra i vari ceti; poichè è anzi ufficio dell'educazione dello Stato di prendere le varie generazioni di uomini quali vengono dalla natura, e di assecondarne la vocazione. Anche i figli di magistrato possono quindi essere relegati alla condizione di artigiani, mentre alla loro volta i figli di artigiani possono elevarsi alla condizione di guerrieri, o alla dignità di magistrati, secondo la materia diversa di cui l'anima loro venga ad essere composta (1).

Ciascuno di questi ordini o ceti ha poi una virtù particolare che meglio gli conviene, in quanto che la *prudenza* deve essere

---

nell'anima un *elemento ragionevole*, il quale è quella parte di essa che è principio del *ragionamento*, e un *appetito sensibile* sprovvisto di ragione, che è amico ai godimenti ed ai piaceri. Poi discopre fra essi il *sentimento irascibile*, come egli lo chiama, la cui destinazione è di assecondare la *ragione*. Si appartiene alla *ragione* di comandare, perchè è in essa che risiede la *prudenza*; al *sentimento irascibile* di obbedire e di assecondarla, arrecandole il vero *coraggio*; e queste due parti dell'anima così istruite del loro dovere debbono poi governare l'*appetito sensibile* e impedire che il medesimo, fortificato dai piaceri del corpo, esca dai limiti del proprio dovere, e pretenda di avere sull'anima un'autorità che non gli appartiene. Per tal modo anche in Platone, che in questa parte s'ispira alla scuola Pitagorica, le facoltà dell'anima sono ridotte essenzialmente a tre, che hanno molta analogia colle tre facoltà irreducibili, che anche i psicologi moderni assegnano all'anima. Queste infatti, secondo il LOTZE, seguace in questa parte dell'Herbart, sono il *sentire*, il *volere* ed il *conoscere*. — *Psychologie physiologique*, trad. Penjon, Paris, 1876, p. 3. — Di recente poi anche Alessandro BAIN ebbe a scrivere « essere generalmente ammesso che lo spirito ha tre distinti aspetti, tre funzioni differenti, cioè: il *sentimento*, che comprende anche l'*emozione*, la *volontà* o *volizione*, e il *pensiero* od *intelligenza*; per cui viene ad esservi l'unità nella trinità ». *L'esprit et le corps*, Paris, 1878, p. 45.

(1) *Civitas*, III, 415, Ed. cit., p. 61.

nei *reggitori,* i quali sogliono sempre essere in pochi, la *fortezza* e il *coraggio* nei *guerrieri,* e la *temperanza* deve trovarsi in tutte le classi dalla più bassa alla più alta, perchè essa è un'armonia stabilita dalla natura fra la parte superiore ed inferiore di una società o di un individuo per decidere qual sia la parte che deve comandare e quale deve obbedire (1). Quanto alla *giustizia,* essa deve compiere nella Repubblica quella funzione stessa che compie nell'uomo; deve essere l'unificatrice, la coordinatrice del tutto, e deve perciò assegnare ai singoli individui e ceti l'effettuazione del còmpito, a cui sono chiamati dalla natura, senza che nessuno cerchi di usurpare le funzioni dell'altro. « Questa virtù, dice Socrate, che contiene ciascuno nei limiti del proprio còmpito, non conferisce meno alla perfezione della società civile, che la prudenza, il coraggio e la temperanza. Essa assicura a ciascuno il possesso di ciò, che gli appartiene, e il libero esercizio della professione, che meglio gli conviene. Essa si trova improntata a grandi lettere nella società, e a piccole lettere nell'individuo, i quali si specchiano l'uno nell'altra, perchè il costume e il carattere di una società non può essere che la risultante del costume e dei caratteri degli individui. Quel carattere bollente e feroce che si attribuisce agli Sciti, ai Traci e in generale ai popoli settentrionali; quello spirito curioso ed avido di scienza, che si può con ragione attribuire ai Greci; e infine quello spirito di interesse, che è il carattere dei Fenici e degli Egizii, non può trovare la sua sorgente che nei singoli individui, che compongono ciascuna di queste nazioni » (2).

Fu questo paragone dello *Stato* ad un *uomo in grande,* che spinto a tutte le conseguenze di cui poteva essere capace, condusse Platone a dire che in esso tutto doveva essere *idealmente comune,* anche le mani, gli orecchi, gli occhi, e a volere

---

(1) *Civitas,* IV, 429 a 433, Ed. cit., p. 69-72.
(2) *Civitas,* IV, 433 a 437, Ed. cit., p. 72 a 76.

eziandio che la *proprietà* e la *famiglia* si ritenessero *idealmente* abolite, sopratutto per la classe dei *guerrieri*, come quelle, che contraddirebbero a quella unità ideale, in cui egli tanto si compiace (1). — Una volta poi distribuite le funzioni sociali secondo le varie facoltà dell'anima, era una necessaria conseguenza che il governo di tale Stato dovesse appartenere ai *filosofi* e ai *sapienti*, come quelli che ne rappresentano la *mente*, e come tali soli possono pervenire a conoscere l'essenza del *buono* e del *giusto;* come pure è facile il comprendere la sua classificazione dei governi, che egli pure desume dai varii caratteri dell'uomo, che ad essi corrispondono; e infine si spiega eziandio la teoria delle rivoluzioni degli Stati, le quali, secondo Platone, sempre dipendono dall'esagerazione e dall'eccesso del carattere fondamentale, a cui si informano le varie forme di governo (1).

---

(1) Platonis *Opera*, vol. II, Ed. Didot, *Leges*, V, 739, p. 242.— Qui Platone continua sempre a considerare come lo Stato più perfetto quello da Socrate edificato col *pensiero*, il quale egli vorrebbe così compiutamente unificato, « che le cose stesse, che la natura ha dato in proprio a ciascun uomo, come gli occhi, gli orecchi e le mani, diventino in qualche modo comuni fra tutti per quanto ciò sia possibile, e che tutti i cittadini si immaginino di vedere, di udire e di operare in comune, approvino e biasimino d'accordo le medesime cose, e abbiano comuni le proprie pene e le proprie gioie ». Qui però è facile il vedere che Platone ricorre a tutte queste espressioni per significare in qualche modo l'unificazione perfetta dello *Stato* in un *uomo in grande;* nè le sue espressioni debbono essere interpretate a piè di lettera. Del resto questo paragone di una riunione di uomini ad un vero *organismo* occorre eziandio nello stesso Aristotele, *Politica*, Lib. III, 11, p. 1281, Ed. Bkk.: « Gli individui in una moltitudine hanno ciascuno la sua porzione di virtù e di prudenza. Riuniti in assemblea essi formano un corpo organizzato a somiglianza di un solo uomo; un corpo che ha i suoi piedi, le sue mani, i suoi sensi, e che ha eziandio i suoi costumi e la sua intelligenza » (Trad. Champagne, Paris, 1843, p. 12). Sono alquanto diverse la traduzione latina del Gambino e quella del Ricci, Firenze, 1853, p. 138, i quali traducono invece che « un intero popolo congregato è paragonabile ad uomo di molti piedi e di molte mani, e di molteplici sensi fornito ».

(2) *Civitas*, lib. VIII. In questo libro il paragone fra lo *Stato* e l'*uomo in grande* è spinto a tal punto che Platone accanto ad ogni forma di governo declina il carattere psicologico dell'uomo che vi corrisponde, e spiega le rivoluzioni

Fu creduto per gran tempo che Platone colla sua Repubblica avesse voluto descrivere un Ideale dello Stato che fosse al di fuori della realtà, e che non potesse mai essere tradotto nel fatto. Tutta l'opera di Platone, che fu quella in cui egli sembra aver condensata la potenza e la ricchezza del divino suo genio, sembra protestare contro un simile intento. — Platone, anzichè mettersi fuori della realtà, intese invece di descrivere il processo dialettico che tiene la società umana nella propria esplicazione (1). Egli scrisse, per dirlo con Vico, la storia ideale della società umana, ed è in Platone che debbono trovarsi i germi di quella scienza affatto moderna, che chiamasi la *psicologia civile*. Coi colori della poesia, e colla potenza del filosofo Platone tentò di delineare un quadro ideale in cüi la società umana viene esplicando con armonia e con ordine l'integra natura dell'uomo; nel quale gli uomini stimolati dapprima dagli infimi bisogni della vita cioè dalla *necessità del proprio nutrimento*, sono condotti a poco a poco alla contemplazione del *sommo bene*, che per lui si identifica colla divinità. Nella sua Repubblica compariscono dapprima i *lavoratori*, fra i quali egli descrive mirabilmente la divisione del lavoro; poi, quando col lavoro si introduce l'agiatezza, si aggiungono i *guerrieri*, ed è questi sopratutto che egli vuole siano preparati coll'educazione al compimento del proprio dovere;

---

degli Stati coi cambiamenti che si effettuano nell'uomo. — « Tu sai al presente, dice Socrate, che vi sono necessariamente tanti caratteri di uomo, quante vi son specie di governo. Credi tu in effetto, che le società si formino di quercie e di roccie, e non mediante i costumi dei membri che le compongono, e mediante la direzione che questo insieme di costumi imprime a tutto il resto? ». VIII, 544, Ed. cit., pag. 143.

(1) Anche Cicerone, così studioso delle opere politiche di Platone, sembra attribuire questa significazione all'opera Platonica allorchè fa dire a Scipione: « Plato civitatem optandam, magis quam sperandam, quam minimam posuit, non « quae possit esse, sed in qua RATIO RERUM CIVILIUM perspici posset, effecit ». *De Repubblica*, II, 30.

ed è solo più tardi che egli si fa a descrivere anche un ideale dei *reggitori* e dei *magistrati*, cui sottopone a ben difficili prove prima di lasciar loro il governo della sua Città. Certo non vi sarà giammai niuna Città o Repubblica, che possa tradurre nel fatto questo ideale sublime; ma ciò che non può essere compiuto da questa o da quella Repubblica, da questo o da quello Stato, costituisce il processo ideale sovra cui cammina la Repubblica universale del genere umano, la quale comincia dall'avere a guida l'*istinto*, e poi viene sempre più accostandosi a *ragione*. Quanto ai particolari minuti, in cui Platone sembra spesso compiacersi, sono per lui come gli ultimi tocchi dell'artista, che ritorna sempre con amore all'opera da lui prediletta, e non sa staccarsi da essa, finchè non abbia improntata la propria idea anche nei minimi accessorii dell'opera sua (1).

---

(1) « *Edifichiamo dunque*, dice Socrate nel 2° della Repubblica, *una città col pensiero* », e allora si fa a tratteggiare a tratti dialettici, in cui una proposizione segna un periodo dell'umanità, il processo delle cose civili ed umane. Egli ci descrive la società umana intesa tutta alla sua *conservazione*, pensare prima a *nutrirsi*, poi a *difendersi* dalle intemperie, e a *vestirsi;* dipinge la sua vita economica colla *divisione del lavoro*, colla *concorrenza*, coi *commerci*, e tutto ciò con colori che non hanno perduto anche oggi la primitiva freschezza; la provvede prima del *necessario*, e poi la fa pensare alle *comodità*, ed agli *agi della vita*. — È solo allora che egli deve ingrandire la sua Città, metterla in contrasto coi vicini, donde nascono le guerre, le conquiste e la necessità di pensare alla sua *protezione* e *difesa*, con provvederla d'un *guardiano*, formando ed educando in essa un nuovo ordine di cittadini, che è quello dei *guerrieri*. Per ultimo, solo quando è assicurata questa protezione e difesa, fa comparire nella sua città un altro ordine di persone, che è quello dei *filosofi* e *sapienti*, a cui si appartiene di cercare colla *ragione* quale debba essere l'*idea architettonica di questa città umana*, la quale per Platone sarebbe l'*idea del giusto*, in quanto questo è un aspetto di quel *sommo bene*, che si identifica *con Dio*. Platone quindi volle tratteggiare in piccolo e come in iscorcio il processo dialettico ed ideale delle cose civili ed umane; fare un quadro, in cui si potessero scorgere i varii stadii per cui passa l'umanità, e nel quale, per dirlo con Cicerone, *ratio rerum civilium perspici posset;* cominciò dal dipingere l'umanità in balìa del proprio *appetito sensibile*, e tutto intesa alla sola sua *conservazione*; poi descrisse la medesima come *volontà ferma* e *coraggiosa*, che cerca d'assicurare ed organizzare la sua

58. Il processo invece, a cui si attiene Aristotele nelle sue investigazioni intorno allo *Stato*, viene ad essere compiutamente diverso. — Mentre lo Stato per Platone era e doveva essere un'unità ideale, Aristotele invece fin dagli inizii della sua politica dichiara di voler procedere mediante l'analisi, la quale per lui è la chiave di tutte le scienze, scomponendo la Città

---

protezione e *difesa*; e per ultimo pose in essa la prevalenza della *ragione*, la quale, sollevandosi alla contemplazione del *sommo bene*, considera l'*umanità* come un gran tutto, le cui parti debbono cooperare ad un unico intento, che è l'attuazione del *bene*, e nel quale perciò ogni cosa deve essere *idealmente* comune fra tutti.

Tale sembra già essere stata alla lontana l'interpretazione, che il Vico dava alla *Repubblica* di Platone e forse fu questa che ebbe a suggerirgli queste due degnità della Scienza Nuova:

« LXIV. L'*ordine delle idee* deve procedere secondo l'*ordine delle cose*;

« LXV. L'ordine delle cose umane procedette, che, prima furono le *selve*, dopo i *tugurii*, quindi i *villaggi*, appresso le *città*, e finalmente le *Accademie* ». Del resto è lo stesso Vico che ci dice essere stato dopo la lettura di Platone, che in lui « cominciò a destarsi, senza avvertirlo, il pensiero di meditare *un diritto* « *ideale eterno, che celebrassesi in una città universale dell'idea, o disegno della* « *Provvidenza, sopra la quale idea sono poi fondate le Repubbliche di tutti* « *i tempi e di tutte le nazioni* ». Vico, *Vita scritta da sè medesimo.* Ed. Ferrari, IV, p. 378.

La Repubblica insomma è una città edificata col *pensiero*, che nella realtà non esiste, e non può esistere; ma nella quale si possono contemplare ridotte a piccole proporzioni e come in iscorcio le leggi che governano il processo dell'umanità. Quindi è che per meditarla e comprenderla sarebbe necessario di poter valersi eziandio negli studi sociali e morali di uno di quegli strumenti che ingrandiscono le proporzioni, e ci mettono in grado di vedere nel *piccolo* il *grande*, nel *microcosmo* il *macrocosmo*, nell'*uomo* insomma l'*umanità*. Questo è, a parer mio, il concetto della grand'opera Platonica, e solo in questo modo si può comprendere questa sorte singolare della medesima, che quando fu interpretata troppo alla lettera fu il punto di partenza di molte fra le aberrazioni dell'umano pensiero; mentre invece, allorchè se ne volle penetrare l'intimo pensiero, fu argomento sempre di profonda ammirazione, e fu quella che cooperò maggiormente a conservare a Platone il soprannome di *divino*. Del resto questi capolavori d'arte e di pensiero ad un tempo perdono sempre ad essere scomposti e notomizzati, ed è perciò che affretto col desiderio la volgarizzazione del Bonghi, che è certo in caso di darci in veste veramente italiana quell'elegantissimo uomo, che fu Platone.

nelle sue parti (1). Questa per Aristotele, anzichè essere una unica persona, è invece un composto di elementi diversi; essa può nel fatto essersi originata dalla famiglia, ma una volta formatasi assunse caratteri diversi, perchè mentre la famiglia « è società di disuguali di cui gli uni dalla natura son chiamati a comandare, e gli altri trovansi sotto tutela », la Città invece « è società di cittadini liberi ed uguali, fra i quali si viene alternando l'obbedienza e il comando » (2). Anche gli elementi diversi nella Città debbono avere la propria parte, e quindi egli combatte l'idea platonica dell'abolizione delle proprietà e della famiglia. Per lui il volere una Città assolutamente una, è voler fare un accordo con una sola misura, e un ritmo con un'unica corda. Parimenti per Aristotele il creare un'unica famiglia sulla ruina delle famiglie particolari è un sopprimere delle affezioni certe senza crearne delle nuove, perchè le affezioni si perdono nella comunione, come perdesi il sapore di poche

---

(1) Aristotelis *Opera*, Ed. Bkk., Berolini, 1831, vol. I; *Politica*, I, 1, p. 1252-3. — Tutta la *Politica* di Aristotele sembra proporsi come scopo di combattere l'opera Platonica, e quindi egli contrappone il suo metodo al Platonico, l'*analisi* cioè alla *sintesi*, poi il suo concetto dello Stato a quello di Platone; e così in tutto il corso dell'opera non tralascia di mettere in rilievo quelli che egli chiama gli errori di Socrate e di Platone. Tuttavia Aristotele, appunto perchè combatte ad ogni passo l'opera di Platone, non può svincolarsi, secondo la giusta osservazione del Lange, da una certa dipendenza da lui, e cammina costantemente sulle vestigia di Platone, che, per essere diventato il suo avversario, non cessa punto di essere il suo maestro. Coloro che ritrassero profitto dalla lotta furono i posteri, i quali trovarono trattato il gravissimo argomento dello Stato sotto due punti diversi di vista.

(2) *Polit.*, I, 2 a 7, p. 1253-55. Secondo Aristotele, la prima associazione che si forma è la *famiglia (domus)*, che ha per iscopo di provvedere ai bisogni di tutti i giorni, e che comprende uomini che vivono delle stesse provvisioni; poscia dalla riunione di più famiglie si compone la *borgata (vicus seu vicinitas)*, che sarebbe come una colonia di famiglie, e fu la forma sotto cui gli uomini vissero nei primi tempi; e da ultimo si viene alla *città*, che possiede tutti i mezzi di bastare a sè stessa (*Polit.* I, 1, 2); anche questa pertanto è l'opera della natura, ed è anzi prima dell'individuo, od anche della famiglia, perchè il tutto dev'essere prima della parte.

goccie di miele nella immensità del mare; il che è pure a dirsi della proprietà comune, perchè tutti temono di lavorare per gli altri, donde l'incuria di tutti e l'origine di assidue controversie (1).

Egli pertanto studia lo Stato nelle Repubbliche quali veramente esistevano ai suoi tempi (2), e quindi, invocando la stessa natura dell'uomo, non dubita escludere dal novero dei cittadini gli *schiavi*, e vorrebbe anzi estendere questa esclusione agli *artigiani* ed ai *lavoratori*, come quelli che mancano del tempo necessario per dare opera al governo della cosa pubblica (3).

Per lui i varii ceti della società, anzichè corrispondere alle facoltà costitutive dell'uomo, sono invece distinzioni ricavate dall'osservazione della società ellenica allora esistente, ed è pure un frutto dell'osservazione attenta dei fatti l'idea da lui enunziata che una società politica, per essere duratura, deve dare la prevalenza alle *classi medie*, poichè queste sono quelle che

---

(1) *Polit.*, II, 1, 2, 3, 4, 7, p. 1261-67.— Questa polemica di Aristotele contro il comunismo, forse soltanto *simbolico* ed *ideale* di Platone, ha una vera importanza anche per noi, perchè molti fra gli argomenti, che compariscono oggi nella discussione fra il socialismo e l'individualismo, sembrano essere una ripetizione di quelli stessi, che erano stati addotti da Aristotele.

(2) L'esame e la critica delle varie costituzioni di cui alcune proposte da privati ed altre da filosofi e da uomini di Stato, si trova nel secondo della *Politica*.

(3) La questione della *schiavitù* è esaminata da Aristotele nel Lib. I, 5 e 6, e quella relativa alla esclusione degli *artigiani* dal novero dei cittadini nel Lib. III, 5, Ed. Bkk. Quanto agli *schiavi*, egli professò recisamente che essi sono degli individui così inferiori agli altri uomini come è il corpo all'anima; che essi sono atti ai soli lavori del corpo, e quindi sono destinati dalla natura stessa alla *schiavitù*, perchè per essi non vi ha nulla di meglio che l'obbedienza. Lo schiavo non è per lui che uno strumento più perfetto, e allora soltanto se ne potrà fare a meno, quando gli strumenti meccanici potranno presentire l'ordine dell'artista, ed eseguirlo da sè stessi. Quanto agli *artigiani*, egli premette che essi negli antichi tempi presso certi popoli erano riguardati come schiavi e come stranieri, e ritiene che una città ben ordinata non potrà mai ammetterli nel novero dei cittadini; ma più sotto trova che le repubbliche democratiche debbono, per essere coerenti a sè stesse, riconoscere anche agli artigiani la qualità di cittadini.

mantengono l'equilibrio fra le classi estreme, unendosi ai poveri, quando i ricchi vogliono diventare tiranni, ed accostandosi ai ricchi, quando i poveri ottengono soverchia prevalenza (1). Infine, fu eziandio col mettere a confronto le vicissitudini diverse delle costituzioni greche che egli potè giungere al concetto profondamente vero, che tutte le rivoluzioni degli Stati trovano la propria causa nelle disuguaglianze sociali. Quelli, dice Aristotele, che sono eguali sotto un aspetto, pretendono di avere l'eguaglianza anche sotto gli altri aspetti; mentre quelli, che sono disuguali per una prerogativa che loro appartiene, rivendicano un privilegio a loro favore anche sotto tutti gli altri aspetti (2).

Insomma, si può conchiudere collo Zeller, che nella Politica di Aristotele trovasi mirabilmente riassunto il concetto ellenico della vita sociale, tanto in quello che conteneva di buono, quanto in quello che vi era di cattivo (3). Noi vi troviamo da una parte la dottrina secondo cui l'uomo è naturalmente destinato a far parte di un'associazione politica, la missione morale dello Stato, e i vantaggi che derivano da una costituzione liberale; dall'altra l'apologia della schiavitù e il disprezzo del lavoro manuale.

59. Aristotele nella sua Politica si atteggia in certe parti a censore dell'opera Platonica, e sembra certe volte anche sottilizzare di soverchio nella censura del proprio maestro; ma i posteri più giusti del discepolo si arrestarono ugualmente ammirati di fronte a questi due capolavori dell'antichità. — Essi, mentre cercarono in Platone il principio unificatore della società umana, ammirarono in Aristotele l'osservatore ed il generalizzatore potente, che frammezzo alla varietà infinita di forme sotto cui si presentano le costituzioni politiche, seppe

---

(1) *Polit.*, Lib. IV, 11, p. 1295.
(2) *Polit.*, Lib. V, 1, p. 1301 e 1302.
(3) Zeller, *Philosophie des Grecs*, I, p. 144.

trovare in esse certe leggi e certi caratteri comuni. Vi fu chi disse che Aristotele sembra personificare in se stesso quello spirito di investigazione positiva, che è proprio dell'epoca nostra; ma per dire tutto il vero, conviene anche aggiungere che in nessun tempo, come in quello in cui scriviamo, fu tentata con tanta ricchezza di risultati quella *psicologia civile*, che ebbe ad essere abbozzata da Platone nella sua Repubblica. — La nostra epoca vuol essere erudita e osservatrice con Aristotele, ma essa ha ormai compreso, che nell'erudizione e nei fatti non si potrebbe mai cercare ordine ed armonia senza ispirarsi al gran concetto di Platone di cercare nell'uomo e nelle facoltà dell'anima umana la spiegazione dei fatti sociali ed umani. Le *osservazioni* di Aristotele sembrano oggi confermare le *speculazioni* di Platone, e gli *universali*, a cui il primo è pervenuto, trovano la propria sorgente e la propria chiave nella *natura psicologica* dell'uomo, quale ebbe a desciverla Platone.

60. Del resto questo ravvicinamento, che i secoli vennero operando fra i rappresentanti del duplice indirizzo, a cui può attenersi la scienza nelle proprie investigazioni, ebbe in certi confini ad essere tentato dagli iniziatori stessi di questo duplice indirizzo.

Platone nel dialogo delle Leggi, pur mantenendo lo *Stato ideale* foggiato nella Repubblica, cercò di delineare il piano di uno *Stato legittimo*, consentaneo a quelle idee intorno allo *Stato*, che costituivano la sostanza della sapienza popolare dei Greci, inferiore alla città ideale, ma superiore alle città esistenti (1).

---

(1) Platonis, *Leges*, V, 739, Ed. cit., p. 362. — Qui Platone ripete quella trilogia politica che aveva già delineata nel dialogo *Politicus*, nel quale si trovano come i germi dei due grandi dialoghi Politici della *Repubblica* e delle *Leggi*. Secondo il *Politicus* ed anche secondo questo passo del dialogo delle

In questo dialogo viene ad essere evidente la traccia di diverse costituzioni Elleniche che allora erano in vigore, e il concetto, che domina la trattazione, non è più l'altissimo concetto di *giustizia,* quale egli l'aveva delineato nella Repubblica, ma bensì il concetto eminentemente Ellenico della *sottomissione volontaria alla legge.* — Ciò che nella Repubblica si opera mediante il *senso intimo del giusto,* di cui sono interpreti i Sapienti reggitori dello Stato, qui deve operarsi mediante la *legge* che viene ad esservi chiamata un dono della divinità (1). Qui l'interlocutore che esplica la dottrina non è più Socrate, nel quale si personifica la scienza, ma bensì il cittadino Ateniese, studioso delle costituzioni elleniche, che rappresenta in certo modo il concetto ellenico quanto allo Stato (2). Lo Stato descritto nella Repubblica è uno *Stato edificato col pensiero,* in cui regna una unificazione perfetta, mentre lo Stato descritto nelle Leggi è uno *Stato legittimo,* quale può acconciarsi ad uomini nati, nutriti ed allevati come lo erano i Greci. È alla *Legge,* che è un dono degli dei, che si appartiene di conciliare in questo Stato l'ordine e la libertà, ed è ad essa che tutti debbono obbedire (3). La forma di governo da questa stabilito debbe fare una parte al principio d'ordine, e una parte alla libertà, e quindi deve essere un governo misto di monarchia e di democrazia. La *Legge* deve aver per sè la *forza,* ma deve valersi anche della *persuasione,* e perciò deve

---

Leggi, tre dovevano essere le forme di Repubblica, che egli si proponeva di descrivere, cioè lo Stato *ideale*, che doveva essere come l'esemplare di fronte a cui dovevasi giudicare di tutti gli altri stati, e questo è contenuto nel dialogo πολιτεία o *Civitas;* lo Stato *legittimo*, che è quello descritto nel dialogo νόμοι o *Leges*, e per ultimo un'altra forma di Stato, anche inferiore a questa, che egli più non ci ha lasciata.

(1) *Leges,* IV, 714 e 715, Ed. cit., p. 325.

(2) Il libro terzo delle *Leggi* contiene una specie di storia primitiva della Grecia e delle sue costituzioni più antiche.

(3) *Leges,* VI, 756, 757, Ed. cit., pag. 353.

essere preceduta da un proemio, che ne contenga la motivazione (1). Essa, pur riconoscendo la proprietà e i matrimoni, deve sempre inculcare, che al disopra degli individui e delle famiglie trovasi ancora sempre lo Stato, e per ciò ottenere è nel suo còmpito di prescrivere minutamente quale debba essere l'educazione dei cittadini, la quale dovrebbe essere uguale per tutti, senza pur distinguere gli uomini e le donne.

Accanto a questi concetti, che costituiscono il fondamento del dialogo delle Leggi, e che portano l'impronta del pensiero ellenico, occorrono qua e là dei concetti, dei quali si direbbe che hanno un colore compiutamente moderno.

Così, a titolo di esempio, Platone pone l'uguaglianza morale dell'uomo e della donna; vuole che gli affari pubblici siano affidati ai più degni e che siavi una legge sulla responsabilità dei pubblici ufficiali; chiama i giudici medici dell'anima, e vuole che le pene, oltre all'essere personali, mirino alla emendazione del colpevole; che siano pubblici i giudizii con intervento dei cittadini, specialmente se si tratti di delitti politici; prescrive che siano diversi i luoghi di detenzione per gli accusati e quelli per i condannati; vuole abolita la tortura, e infine condanna e proscrive lo spirito di conquista, e sottopone a certe leggi anche la guerra, sebbene vada certamente troppo oltre col prescrivere che la propria Città debba essere isolata.

61. Aristotele alla sua volta, dopo avere nel libro terzo della Politica prese in esame le principali costituzioni elleniche che eransi escogitate dai sapienti, od erano state attuate nel fatto, si innalza ancor egli negli ultimi due libri della Politica alla contemplazione d'uno *Stato ideale,* nel quale viene ad essere manifesto il suo ravvicinamento colle dottrine del proprio maestro, per quanto ancora si sforzi di combatterlo in certi particolari minuti.

---

(1) *Leges,* IX, 722, Ed. cit., p. 331.

In questi libri, ad esempio, Aristotele, che aveva cominciato dal combattere piuttosto acerbamente l'unificazione che da Platone volevasi introdurre nello Stato, accetta come incontrastabile e per sè evidente la comparazione platonica fra l'individuo da una parte e la società umana dall'altra. Anche da Aristotele si riconosce che la virtù è una ed identica per l'individuo e per la società umana, e che il modo di essere più perfetto per le società politiche prese in massa, è lo stesso che per ciascun uomo riguardato nel proprio individuo. « Per una società intiera, egli scrive, il coraggio, la giustizia, la prudenza e la temperanza non hanno nè altra forma, nè altra efficacia, che quelle che rendono ogni individuo in particolare coraggioso, giusto, prudente e temperato » (1).

Anch'egli si diffonde nel suo progetto di Città ideale nel descrivere l'educazione che lo Stato deve dare ai cittadini (2); fonda quest'educazione sopra una specie di analisi delle facoltà dell'anima umana, la quale, senza essere identica, è analoga a quella di

---

(1) *Polit.*, VII, 1, Ed. Bekk., p. 1323, l. 35. Osservo, che qui si siegue ancora la distribuzione dei libri della *Politica* di Aristotele prima di Barthélemy Saint Hilaire, il quale propose e sostenne (ciò che era stato già notato dal nostro Segni) che i libri 4° e 5° dovevano logicamente essere posposti e prendere il luogo del 7° e dell'8°, mentre il 7° e l'8° dovevano invece diventare il 4° e il 5°. Le ragioni di questa trasposizione sono esposte nell'Appendice che precede il volgarizzamento del Barthélemy Saint Hilaire, nè io sono in caso di addentrarmi in simile questione. Continuo però ancora a ricercare le condizioni dello Stato ottimo secondo Aristotele nei libri settimo ed ottavo (distribuzione del resto che è pure seguita nelle edizioni Bekker e Didot); solo notando l'avviarsi di Platone e di Aristotele l'uno verso dell'altro. Mentre quegli parte dallo *Stato ottimo* designato nella *Repubblica* per discendere nelle *Leggi* allo *Stato legittimo*, ed accenna nelle stesse *Leggi* e segnatamente nel *Politicus* ad un terzo Stato che sarebbe lo *Stato arbitrario* e *violento*, di cui non ebbe poi ad occuparsi di proposito; Aristotele invece cominciò dal descrivere lo *Stato reale*, quale era venuto formandosi nei fatti, poi lo studiò nelle principali costituzioni, esistenti o progettate dai filosofi, ed infine progettò ancor egli uno *Stato ideale*; donde si scorge la verità di quanto si è sopra osservato, che l'opera di Aristotele si contrappone di proposito in ogni sua parte a quella di Platone.

(2) *Polit.*, VIII, 2 e seg., p. 1337.

Platone (1); introduce nella sua Città una divisione di lavoro fra i varii ordini e classi senza darle tuttavia quel fondamento psicologico ed organico, che vi aveva dato Platone; e infine propone come scopo di questo Stato ideale, non l'ingrandimento del territorio e l'esercizio delle virtù guerriere, quale sembrava essere l'intento principale delle costituzioni greche, ma bensì l'attuazione della virtù, quale si conviene all'integra natura dell'uomo (2).

62. Per tal guisa i due più potenti filosofi di tutti i tempi, dopo aver tenuto direzioni diverse, si vennero ravvicinando fra di loro, e fu giusto pertanto che la posterità quasi non sappia separare i loro nomi, nè disgiungere le loro dottrine, e consideri entrambi come i grandi fondatori della scienza politica (3). L'uno (Platone) diede alla scienza degli Stati o Politica un fondamento *psicologico*, e l'altro (Aristotele) ricavò dalla *osservazione dei fatti* le leggi universali che governano la vita degli Stati.

---

(1) *Polit.*, VII, 15, p. 1334, l. 20.

(2) *Polit.*, VII, 11, p. 1330.

(3) Il Van der Rest, nel suo libro col titolo *Platon et Aristote, Essai sur les commencements de la science politique*, Bruxelles, 1876, istituisce di proposito un paragone fra questi due filosofi, considerandoli appunto come gli *iniziatori* della scienza politica.

§ 4°

Delle scuole Stoica ed Epicurea e della influenza che esse esercitarono sullo svolgimento della scienza del diritto.

63. Nuovo indirizzo del pensiero Ellenico nella scuola Stoica ed Epicurea. — 64. Note comuni ad Epicuro ed a Zenone. — 65. Dell'unità di concetto che domina la logica, la fisica, e la morale di Epicuro. — 66. Sua dottrina morale. — 67. Sua dottrina giuridica. — 68. Stretta connessione che intercede fra la logica, la fisica e la morale degli Stoici. — 69. Loro dottrina morale. — 70. Influenza dello Stoicismo sul diritto e concetti giuridici da esso proclamati. — 71. Raffronto fra l'indirizzo Stoico ed Epicureo.

63. Con Platone e con Aristotele lo spirito ellenico erasi in certa guisa abbandonato alla spontaneità del proprio genio avido di scienza, e aveva così creata una filosofia essenzialmente ideale e speculativa più atta ad appagare l'intelletto, che a confortare la volontà dell'uomo nelle difficoltà della vità.

Più tardi invece, allorchè la Grecia per la dominazione prima Macedonica e poscia Romana, perdette le sue antiche istituzioni civili, quando gli elementi della vita greca cominciarono a decomporsi, e per la corruzione dei costumi venne ad apparire impossibile la realizzazione di quella Città ideale, che tanto aveva travagliato lo spirito greco, anche la speculazione filosofica prese un indirizzo diverso per opera sopratutto di Epicuro e di Zenone (1).

---

(1) Luigi Ornato, *Prolegomeni sulla Filosofia stoica*, premessi alla tradu-

64. Nelle loro dottrine si scorge ancora quella tendenza all'*ideale* che è il carattere dello spirito greco; ma essi non cercano più l'*ideale* del *Buono*, del *Bello*, del *Giusto*, dello *Stato*, ma cercano piuttosto di foggiare un *ideale* del *Saggio*, che in tristi condizioni civili riesca in certo modo a collocarsi al disopra degli avvenimenti che accadono a lui d'intorno. Anch'essi sembrano in parte prendere le mosse da Socrate, sia perchè nell'insegnamento di Socrate già occorre questa personificazione del Saggio, e sia anche perchè due scolari di Socrate, Aristippo ed Antistene, sembrano loro preparare la via (1); ma ciò che in questi trovasi in germe soltanto viene a ricevere tutto lo sviluppo di cui poteva essere capace per opera di Epicuro e di Zenone.

Nel nome di questi due filosofi sembrano oggimai riassumersi due opposti sistemi di morale; ma ciò non toglie, che non ostante le conseguenze diverse, essi abbiano avuto un punto comune di partenza. — L'uno e l'altro mirano ad una scienza universale, che comprende la logica, la fisica, e la morale, ed in entrambi così la logica come la fisica vengono in certa guisa ad esser poste a servizio della morale (2); poichè se essi investigano le leggi della conoscenza, e quelle che governano la natura, lo fanno soltanto per dedurne delle norme che possano servire al Saggio nella pratica della propria vita. L'uno e l'altro hanno un altissimo concetto della natura (3); ma essi poi l'afferrano in guisa com-

---

zione dei *Ricordi* di Marco Aurelio Antonino, Torino, 1853, p. 22. — Qual differenza, scrive allo stesso proposito il Lange, fra la Grecia ai tempi di Epicuro, e la Grecia al tempo di Protagora, soli cento anni prima. Al tempo di Protagora l'arte e la letteratura erano nel loro fiore, e la filosofia nella sua giovanile vigoria giungeva fino alla presunzione. Quando Epicuro invece se ne venne a studiare in Atene, la civiltà di questa città se ne moriva, Demostene era in esilio, e dal fondo dell'Asia giungevano gli echi delle vittorie di Alessandro. *Histoire du matérialisme*, I, p. 95.

(1) Fouillée, *Histoire de la philosophie*, p. 83.

(2) Schwegler, *Storia della filosofia*, p. 117 e 125.

(3) Zeller, *La philosophie des Grecs*, I, pag. 145-6.

piutamente diversa, ed è ciò che li conduce a conseguenze non solo diverse, ma pressochè contrarie ed opposte.

65. Non può esservi dubbio quanto ad Epicuro, che il suo sistema filosofico si risenta delle teoriche anteriormente professate da Aristippo, da Democrito e da Archelao, ma non può parimenti essere negato ad Epicuro di aver stabilito un nesso strettissimo fra le varie parti della sua filosofia, per cui tutte appariscono come la esplicazione di un unico concetto (1).

Per Epicuro l'unica sorgente delle umane conoscenze è la *sensazione,* per guisa che i concetti universali non sono che rimembranze di sensazioni prima provate, le quali una volta fissate nella nostra mente, ci permettono di anticipare l'avvenire sulle norme del passato (2).

A quella guisa poi che le sensazioni insieme accoppiandosi, danno origine alla conoscenza, la quale sotto un aspetto è rimembranza del passato, e sotto un altro è anticipazione dell'avvenire; così anche l'*universo* viene a risultare dalla *combinazione fortuita e spontanea degli atomi,* la quale mentre ci spiega l'universo quale è oggi costituito, ci fa pure concepire come dovrà continuare ad esistere senza che, per spiegare il suo modo di essere, occorra di ricorrere a qualche essere soprannaturale, nè al destino, nè alla fisica necessità (3).

66. Trasportando infine il medesimo concetto ai rapporti degli

---

(1) Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie.* Trad. Cousin, I, § 152, 153. — Bruxelles, 1840, pag. 167.

(2) Diogene Laerzio, *Le vite dei filosofi*, X, traduz. Lechi, vol. II, p. 33. « Tutti i pensieri, dice ivi Epicuro, nascono dai sensi per accidente, per analogia, « per rassomiglianza, per composizione, contribuendovi eziandio alcunchè il ra- « gionamento ».

(3) È a vedersi in proposito una lettera di Epicuro ad Erodoto, ed una a Pitocle, nelle quali, secondo la propria abitudine, riduce a sommi capi tutta la sua teoria sull'universo. Diogene Laerzio, Op. cit. X, XXIV, 33, trad. cit., vol. II, p. 357.

uomini fra loro, anche questi, a guisa di atomi vaganti nello spazio, guidati dalla loro tendenza al *piacere*, e dalla loro avversione al *dolore* (1), vengono cercando di procurarsi mutuamente un'esistenza piacevole. — Il *piacere* per Epicuro è il principio ed è il fine di una vita felice. Per lui ogni *piacere* è un bene, e ogni *dolore* è un male; ma tuttavia non ogni piacere è da eleggersi, nè ogni dolore è da fuggirsi; poichè per piacere Epicuro non intende già il piacere degli scialacquatori, nè quello che consiste nei materiali godimenti, ma bensì « l'avere il corpo senza dolori e lo spirito senza inquietudini ». Per Epicuro pertanto la principale virtù, quella da cui tutte le altre discendono, è la *prudenza*, ed è una delle massime di Epicuro stateci conservate da Diogene: « che non si può vivere lietamente se non si vive prudentemente, onestamente e giustamente, nè vivere prudentemente, onestamente, giustamente, se non si vive lietamente; perchè le virtù son nate col lieto vivere, e il vivere lietamente è inseparabile da esse (2) ».

Guidato dalla *prudenza* il Saggio di Epicuro vive come un Dio fra gli altri uomini, e viene cercando la propria felicità, non col sottoporsi a leggi necessarie e fatali, ma bensì nella tranquillità inalterabile della sua vita individuale. Anche in Epicuro incontrasi un'idea di ordine e di armonia, in quanto che egli si sforza di mettere d'accordo nella vita umana le tendenze egoistiche e benevole dell'uomo, i piaceri del senso e i piaceri dell'intelletto. La sua morale non ha ancora quel carattere soverchiamente sensuale che suole essergli attribuito, e che si potrà incontrare più tardi in alcuno dei suoi seguaci, nè, come

---

(1) Per Epicuro sono due le passioni, cioè il piacere e il dolore; esse trovansi in ogni animale, e per mezzo di esse si giudica delle cose da eleggersi e di quelle da fuggirsi. Diog. Laerz., X, XXIII, 34.

(2) I principii morali di Epicuro si trovano esposti nella sua epistola a Meneceo. Diog. Laerz., X, XXVII, 122 e seg. La massima poi citata nel testo trovasi al § 132.

bene osserva lo Zeller, si incontra in Epicuro quella violenza di polemica che trovasi in alcuni fra i moderni che riproducono questa dottrina (1). Insomma, la dottrina del *piacere* e dell'*utilità* in Epicuro atteggiasi alla guisa delle statue greche in una maestosa ed inimitabile eleganza, che non ha punto che fare col sensualismo e coll'utilitarismo troppo gretto, che ebbe ad essere più tardi professato da alcuno fra i suoi seguaci (2).

67. Anche la dottrina di Epicuro intorno al *giusto* ed alla *ragione naturale* corrisponde alle altre parti del sistema.

A quel modo che l'accoppiarsi delle sensazioni dà origine alla conoscenza, che il combinarsi degli atomi costituisce il Cosmo, che il reciproco e prudente adattarsi degli uomini nell'intento di una vita piacevole costituisce la morale, così il *diritto naturale* non è per Epicuro che « un patto di utilità, il cui obbietto si è di non ledersi reciprocamente, e di non essere lesi ». Per esso quindi la *giustizia* non ha punto un valore per sè stessa; essa non esiste che nei contratti reciproci e non si stabilisce che mediante il patto reciproco *di non ledersi e di non essere lesi*. Nei rapporti poi con quegli esseri e con quei popoli, fra i quali non siavi contratto di non ledersi mutuamente e di non essere lesi, non vi ha nulla di giusto e d'ingiusto. Ciò però non toglie che Epicuro raccomandi egualmente la *giustizia* e condanni l'*ingiustizia*; ma egli viene a questa conseguenza, non già perchè quella sia un bene e questa sia un male per sè stessa, ma bensì perchè la *giustizia* produce nel Saggio l'equilibrio dei desiderî e delle passioni e raffrena gli animi; mentre invece l'ingiustizia colla sola sua presenza produce perturbazione nell'uomo. Questa è, per la pace

---

(1) Zeller, Op. cit., I, p. 146. Vedasi anche il Trezza, *Epicuro e l'Epicureismo*, Firenze, 1877, p. 27.

(2) « La filosofia di Epicuro, osserva il Guyau, tiene della grazia antica, ed ha in sè una pieghevolezza ed una elasticità che non le toglie la logica ». *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, Paris, 1878, p. 188.

dell'animo, ciò che è l'intemperanza per la sanità del corpo, e quindi sebbene per sè non sia cosa cattiva, deve essere evitata, perchè può diventare un male per le sue conseguenze. Mentre il giusto è sempre tranquillo, l'ingiusto è sempre inquieto; poichè chi ha violato il patto sociale, anche segretamente, vive nel timore, e non può mai essere certo di sfuggire alla pena, sebbene siavi già sfuggito più volte (1).

Conchiudendo, secondo una simile dottrina il *diritto naturale* deriva dalle *convenzioni umane*; non ha altro fondamento che l'*utilità* dell'individuo e della società; e i suoi precetti possono essere compendiati nel principio, che non conviene *ledere* gli altri, onde *non essere lesi* alla nostra volta da essi *(neminem laedere)*.

68. Anche per gli Stoici la filosofia costituisce un tutto, le cui varie parti sono strettamente connesse fra di loro. Essi la paragonarono ad un essere vivente di cui la logica costituisce le ossa ed i nervi, la fisica i muscoli, mentre la morale corrisponde all'anima che lo mantiene in vita (2).

Nella *logica* gli Stoici sembrano tentare come una conciliazione fra l'idealismo di Platone e l'empirismo di Aristotele (3). Per Aristotele ogni conoscenza doveva partire dall'osservazione, mentre per Platone la vera conoscenza consisteva nei concetti ideali. Gli Stoici invece sostengono come criterio di verità la *evidenza* colla quale una immagine, o, come essi dicevano, una *rappresentazione* (φαντασία) viene ad imporsi all'anima; poichè tale *evidenza* coattiva che obbliga l'anima a riconoscere una

(1) Questo compendio delle dottrine giuridiche di Epicuro è ricavato pressochè letteralmente da Diogene Laerzio che riporta in fine della sua *Vita di Epicuro* le principali sentenze di questo filosofo. Op. cit., X, 150-154.

(2) Diogene Laerzio, *Le vite dei filosofi*, Lib. VII, Cap. I, 40, traduz. Lechi, vol. 2°, p. 71 a 185,

(3) Schwegler, *Storia della filosofia*, p. 118.

cosa vera dimostra l'accordo che vi ha fra l'impressione sensibile e la retta ragione (ὀρθὸς λόγος) (1).

Una conciliazione analoga essi tentano pur anche nella *fisica*. Mentre Platone partiva costantemente dall'idea del Bene che per lui confondevasi con Dio, e Aristotele prendeva invece le mosse dal concetto di Natura; per gli Stoici invece, la Natura e Dio si immedesimano in un tutto. Per essi il mondo è il corpo di Dio, e Dio è l'anima del mondo, e questo fu da essi paragonato a un grand'essere vivente, la cui anima è la divinità ragionevole. Per essi tutto dipende assolutamente dall'ordinamento del tutto, e Dio è il principio e la forza di questo ordinamento (2).

69. Da ultimo anche la *rigida morale* degli Stoici viene ad essere come una conseguenza che deriva dalla esplicazione fisica che essi davano dell'universo.

Il precetto, in cui sembra compendiarsi tutta la loro morale, è quello di *vivere secondo natura;* ma siccome questa natura secondo il concetto stoico viene ad essere come percorsa da una *universale ragione* che governa ogni cosa, e che costituisce il Dio degli Stoici, e la natura dell'uomo è fatta partecipe di questa *universale ragione;* così per essi il *vivere secondo natura* significa per l'uomo *vivere secondo ragione,* ossia vivere in modo che tutte le altre parti dell'anima siano dominate dalla *ragione*. Ma la ragione insegna, secondo gli Stoici, che fra le cose contingenti e mutabili la sola durevole ed assoluta è la *virtù*, e quindi tutta la morale stoica può essere compendiata nell'attuazione della virtù, ossia nel precetto di *vivere onestamente* (3).

Di qui una morale stoica che sembra affatto contrapporsi alla morale epicurea. Tanto Epicuro quanto Zenone hanno un senso

---

(1) Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, trad. Cousin, Bruxelles, 1840, I, p. 177, § 160. — Una diligentissima esposizione della filosofia stoica trovasi nei *Prolegomeni* di Luigi Ornato alla sua traduzione dei *Ricordi* di Marco Aurelio.

(2) Schwegler, Op. cit. p. 119.

(3) Ornato, *Prolegomeni* sovra citati, p. 69.

energico della *natura;* ma mentre per Epicuro l'universa natura dall'atomo all'uomo tende a una vita piacevole, per Zenone invece l'universa natura tende all'attuazione dell'universale ragione e alla pratica della virtù. Mentre Epicuro parte dalle sensazioni che si combinano per spiegare la conoscenza; dagli atomi che si ricercano gli uni e gli altri per spiegare la formazione fisica dell'universo; dagli individui che si accordano per fare insieme una vita piacevole per dare un fondamento alla morale; Zenone invece parte dal concetto di un'anima dell'universo, di una necessità e di una ragione universale e cerca in base a questa ragione di determinare la missione, che può essere destinata a tutti gli esseri dell'universo e sopratutto all'uomo. Mentre Epicuro insegna all'uomo di raccogliersi nella sua *prudenza,* Zenone invece gli insegna a rafforzare la sua volontà contro le circostanze che tendono a soverchiarla. Erano gli Stoici che dicevano: *Toti mundo te insere,* con che volevano dire che il Saggio deve, per dir così, identificarsi colla natura, perchè, conoscendo le leggi che la governano, deve colla forza della volontà costantemente obbedire alla medesima. Egli viene per tal guisa ad essere in certo modo innalzato alla dignità di un Dio; egli non è più cittadino di questo o di quel paese, ma è cittadino del mondo: *civis sum totius mundi.* Egli infine non può essere schiavo; anzi, anche fra le catene, viene ad essere il solo libero, perchè, comprendendo la *ragione* e la *necessità universale,* sa spontaneamente sottoporvisi ed accettare volonterosamente le cose che sono indipendenti dalla sua volontà. È in tal modo che gli Stoici collocano il bene supremo nella *fortezza della volontà concentrata in sè stessa,* la quale, per essere veramente libera, sopporta la necessità universale e si astiene da ciò che è contrario a questa necessità, il che essi esprimevano colle parole: *sustine et abstine* (1).

---

(1) Fouillée, *Histoire de la philosophie,* p. 155.

70. Una simile dottrina, estendendosi al dominio del giusto, non potè a meno di condurre ad un concetto del *diritto naturale*, che si contrappone affatto a quello di Epicuro.

Fra l'uno e l'altro vi ha questo di comune, che il *giusto* ha cessato in essi di essere riguardato come un'*idea* che illumina l'intelletto, come era stato in Aristotele e in Platone, ma è piuttosto considerato come una *legge* che vincola la volontà, e come una norma pratica governatrice della vita.

Intanto però la *ragione naturale* non può più essere per gli Stoici il risultato di convenzioni fatte in un intento di utilità comune, ma essa invece è una manifestazione di quella ragione universale che domina l'universo. La distinzione fra *giusto* ed *ingiusto*, anzichè essere nata coi patti umani, è invece anteriore a tutte le legislazioni positive, ed è un dettato stoico quello che fu poi ripetuto da Cicerone: *ubi non est iustitia ibi non potest esse ius* (1). Il sommo intento del diritto non si riduce più per gli Stoici all'*utile*, come aveva insegnato Epicuro, ma bensì all'*onesto* e alla *virtù*, che è la sola cosa degna di essere pregiata fra le cose umane, e quindi il supremo principio del diritto non è più per essi il *neminem laedere*, ma è piuttosto l'*honeste vivere* (2).

Questa ragione, anzichè essere circoscritta a quei popoli e a quegli individui fra cui intervennero convenzioni intorno al giusto ed all'ingiusto, come aveva detto Epicuro, è invece comune a tutti i popoli e a tutti i tempi, ed il *diritto naturale*, al pari del Saggio di Zenone, viene ad essere il *cittadino del mondo*. Che anzi la solidarietà di tutti gli uomini, e l'estensione della comunanza a tutto il genere umano viene dagli Stoici ad es-

---

(1) Cicero, *De Repubblica*, Lib. III, cap. 37.

(2) Lo stoico Panezio, che unitamente a Crisippo influì grandemente sulla giurisprudenza romana, sosteneva che l'*onesto* è al tempo stesso l'*utile*. Cic., *De officiis*, III, 7.

sere considerata come un comando immediato della stessa natura. L'*ideale* della Repubblica, secondo Zenone, era che tutti gli uomini vivessero concordemente senza distinzione alcuna di popoli e di nazioni, e sotto le medesime leggi; la quale concordia e armonia doveva riunire in una sola famiglia tutto il genere umano, che dovrebbe vivere insieme come un solo gregge, sotto una legge comune, e nutrirsi di un pascolo comune (1).

Questa *legge naturale* infine, secondo gli Stoici, è dettata dalla stessa natura, è scolpita nel cuore di tutti, è superiore alle leggi positive, le quali la consacrano, ma non la fanno, e quindi deve esser fatta discendere dalla stessa intima natura dell'uomo, la cui personalità, per essere dotata di ragione, è sacra: *homo homini res sacra*. Di qui il concetto stoico compiutamente opposto a quello che s'incontra in Aristotele e in Platone, che dichiara la schiavitù una istituzione contro natura, nel che concordano Zenone, Seneca ed Epitteto. È con essi che l'uomo comincia ad acquistare un altissimo concetto della propria dignità, e mentre Seneca chiama gli schiavi suoi compagni (2), Epitteto insegna che l'uomo per essere partecipe della ragione non può e non deve essere ridotto in schiavitù, perchè schiavi per natura non possono essere che gli esseri non partecipi della ragione, e questi sono gli animali irragionevoli, non gli uomini. « Noi non dobbiamo, dice Epitteto, parlando alla guisa di un cristiano, volere agli altri uomini ciò che punto non vogliamo per noi stessi; ora nessuno vuol essere schiavo, e quindi non può essere lecito servirsi degli altri uomini, come di schiavi » (3).

---

(1) ORNATO, Op. cit., p. 81.
(2) Seneca a Lucilio, *Epist.* 78.
(3) ARRIANI, *Epicteti dissertationes*, VI, VIII, 10.

71. Per conchiudere, Epicuro e Zenone partono per dir così da due direzioni compiutamente opposte, ma si vengono avviando l'uno verso dell'altro.

Mentre Epicuro parte dalla considerazione degli atomi e degli individui che spontaneamente si accomodano gli uni cogli altri, Zenone invece parte dalla considerazione del tutto, e di una necessità e ragione universale che assegna a ciascuno il proprio còmpito e il proprio dovere. L'uno nell'uomo considera sopratutto il corpo, e l'altro sopratutto l'anima, e specialmente quella parte di essa che per essere dotata di ragione deve signoreggiarne tutte le altre parti. L'uno prescrive all'uomo di non ledere gli altri per non essere leso da essi; e l'altro gli prescrive di vivere onestamente e secondo ragione, checchè possa mai accadergli; l'uno cerca l'*utile*, l'altro intende all'*onesto*.

Il Saggio di Epicuro, alla guisa degli atomi onde si compone il cosmo, si abbandona alla spontaneità dei proprii istinti: cede alle circostanze per non esserne schiacciato; si governa sopratutto con prudenza, e quando per tristezza di tempi non possa essergli utile di prendere parte alla vita pubblica, si ripiega sopra sè stesso e si ricovera nella propria imperturbabilità ed indifferenza. Egli non s'inquieta della vita futura, perchè non crede in essa, e non teme la morte, perchè quando egli è, la morte non è presente, e quando vi è la morte, egli ha cessato di essere (1). Il Saggio di Zenone invece si irrigidisce contro le circostanze esterne, consistano esse in minacce di fortuna o in tirannide di uomini; loro oppone la fortezza di una volontà che anche fra i tormenti e di fronte alla morte si trova più nobile e ferma di coloro che cercano di trionfare di essa; egli si immedesima colla natura e trova così una libertà suprema nel sotto-

(1) Così scrive Epicuro in una Epistola a Meneceo. DIOGENE LAERZIO, Op. cit., X, 125.

mettersi alla necessità universale (1). Che se, per tristezza di circostanze e di tempi, non possa essere utile l'opera sua, ama meglio spezzarsi, che piegarsi, e si dà volontariamente la morte, e la sua anima andrà così a confondersi colla ragione universale (2).

Colla scuola Stoica e colla Epicurea la Grecia conferì ancora grandemente alla esplicazione della scienza del diritto, le cui vicissitudini d'allora in poi debbono essere cercate specialmente in Roma, dove sembrano essersi trasportate le varie scuole filosofiche della Grecia.

---

(1) Ornato, *Prolegomeni* all'opera sopra citata, p. 57.

(2) V. Bertini, *La filosofia greca prima di Socrate*, pag. 347, nota 60, dove paragona fra di loro la filosofia indiana e lo stoicismo dei Greci. « La vanità delle cose, egli scrive, così profondamente sentita dagli ultimi stoici, è uno di quei veri, da cui gli uomini, secondo la varia loro indole, possono dedurre le più disparate conclusioni pratiche. L'epicureo ne trae la conseguenza doversi godere la vita, coronarsi di rose prima che appassiscano. Il mistico ne coglie il pretesto per abbandonarsi all'inerzia. Lo stoico ne viene eccitato ad intuire più chiaramente che la virtù è la sola cosa pregevole, e che in questo mondo, dove tutto si muta e si affretta al suo termine, il solo partito degno di un uomo è di rassegnarsi virilmente alla forza ineluttabile del fato, seguire volenteroso la natura, esercitare la massima attività in benefizio degli uomini ».

CAPITOLO III.

Svolgimento storico e legislativo del diritto in Roma.

§ 1°

Storia filosofica della Giurisprudenza Romana.

72. Comparazione fra Atene e Roma. — 73. Facoltà psicologica prevalente nel carattere Romano. — 74. Significato diverso dato ad alcuni vocaboli di significazione sociale dai Greci e dai Romani. — 75. Il carattere del popolo Romano e la missione legislatrice da esso esercitata. — 76. Nella legislazione Romana è sopratutto da ammirarsi il suo svolgimento storico e graduato. — 77. Diversi periodi, in cui può dividersi la storia filosofica della Giurisprudenza Romana. — 78. Periodo in cui prevale il *ius civile*. — 79. Periodo del *ius gentium*. — 80. Periodo, in cui si introduce il concetto del *ius naturale*.

72. Atene e Roma riassumono e compendiano in sè stesse la vita di due grandi famiglie di popoli; poichè quanto vi fu di caratteristico e di peculiare negli Elleni e negli Italici sembrò concentrarsi in queste due città, le quali, dopo avere raccolta ed integrata in sè stesse la vita comune, la riverberarono sugli altri popoli fecondata mediante la potenza ed efficacia del proprio genio.

L'analogia evidente delle loro istituzioni primitive pone fuori di ogni dubbio l'origine comune dei due popoli (1); ma, a mi-

---

(1) Può trovarsene una larga dimostrazione nel MOMMSEN, *Storia Romana*, vol. 1°, Cap. II (trad. Sandrini, Milano, 1863, p. 20 e seg.); come pure nel GROTE, *Histoire de la Grèce*, trad. Sadous, Paris, 1875, tom. 2°, p. 194.

sura che le due città procedono ciascuna per la propria via, a misura che esse subiscono l'influenza del diverso sito, in cui sono stabilite, ed anche dei diversi avvenimenti, in cui si trovarono involte, viene facendosi sempre più manifesta la diversità originaria del loro genio e la missione diversa, che sembra loro essere assegnata.

Mentre Atene ci presenta un popolo avido del vero ed entusiasta per il bello; che vive sulla piazza e nell'assemblea; che si raccoglie per apprendere da un filosofo od anche da un sofista, per essere commosso e persuaso da un oratore, e per essere dilettato da un poeta; Roma invece ci presenta un popolo, che nelle mura domestiche ed anche nella vita pubblica si sottopone di buon grado ad una specie di rigida disciplina, che tiene del militare; che da una parte è ligio all'autorità dispotica del padre di famiglia, ed ossequente dall'altra al sindacato di un censore, che sovraintende al pubblico e al privato costume (1); che in ogni atto della propria vita adempie con scrupolo certe formalità solenni; e nel quale anche i movimenti di una plebe turbolenta e irrequieta conservano pur sempre un carattere di legalità e di politica prudenza.

Atene a ragione s'intitola da Minerva, dea della Sapienza; mentre Roma primeggia per la sua riverenza verso il passato, e per il carattere fermo e tenace dei suoi cittadini, e può giustamente ripetere col suo antico poeta Ennio:

Moribus antiquis Res stat Romana, virisque (2).

Mentre quella apprese al genere umano il magisterio, che deve seguire per educare e svolgere la propria *intelligenza;*

---

(1) MOMMSEN, Op. cit., II, Cap. VIII, ediz. cit., p. 432.

(2) Verso citato da Cicerone nel dialogo *De Republica*, Lib. V, 1. Vedansi quanto al rispetto dei Romani per le antiche consuetudini e tradizioni, le L. 23, 32, 35, 36, 37, 38, Dig. *De leg. et senat. Cons.* (I, 3).

questa invece gli apprese col fatto a qual disciplina debba sottomettere la propria *volontà* per prepararla alle grandi gesta ed azioni. Mentre la vita varia, poetica, molteplice di Atene trovasi riverberata nella varietà delle dottrine professate dai suoi *filosofi;* la vita invece rigida e severa di Roma trovasi scolpita ed improntata nello esplicarsi lento e graduato della sua *legislazione* (1).

73. In Roma l'estendersi delle conquiste e il progredire della legislazione sembrano procedere di pari passo, e la sua storia può compendiarsi nello esplicarsi di una *volontà potente* e *pertinace,* che, dopo essersi temprata colla disciplina delle leggi, cerca di espandersi per tutto il mondo allora conosciuto, ricorrendo alla *forza delle armi* per poterlo conquistare, e alla *sapienza delle proprie leggi* per conservarne l'impero. A misura che le sue *armi* conquistano una nuova provincia, le sue *leggi* assimilano in sè stessa quella parte della sua legislazione, che possa ricevere il carattere e l'impronta del genio romano. Roma non vede, come Atene, negli altri popoli dei *barbari* da incivilire, ma bensì dei *nemici* (*hostes*) da vincere, i quali cesseranno di essere tali, e potranno anche cambiarsi in *dedititi,* in *alleati* e col tempo anche in *cittadini romani,* quando siano sottomessi dalle sue *armi,* e accettino l'impero della sua *legislazione.* Egli è perciò che Roma, in materia di *leggi,* è in un lavoro di assimilazione continua; ma essa restituisce poi con usura quanto ha appreso dallo studiare i costumi e le leggi dei popoli conquistati, dopo avervi dato quelle forme armoniche, proporzionate e quasi geometriche, che costituiscono il carattere proprio dell'ingegno romano. I materiali dell'edifizio potranno essere raccolti sotto climi ed in paesi diversi, ma l'ordine,

---

(1) Quanto al diverso carattere degli Elleni e degli Italici vedasi il Mommsen, *Storia Romana*, I, p. 28; ed anche l'Erskine May, *Democracy en Europe*, I, Chap. IV, p. 134.

l'armonia e l'architettura dell'edifizio, come pure il cemento, che ne stringe le varie parti, sono in tutto e per tutto opera romana. Il suo diritto, dopo essere stato affatto proprio di Roma, diventa a poco a poco l'espressione del diritto delle varie genti; ma anche allora riceve l'impronta della volontà romana, e può sempre essere definito: *quod populus iubet atque constituit* (1).

Questo estendersi della *volontà* e dell'*imperio romano* mediante le *armi* e le *leggi*, comincia nei Romani ad essere come un *istinto* inconsapevole di sè stesso, talvolta rozzo, egoistico e crudele; poscia si converte in un *comune sentimento*, altamente impresso nella coscienza del popolo romano, che fa di un tratto dimenticare le interne discordie di fronte ad un pericolo esterno, e che trovasi espresso dagli oratori e dai poeti latini (2); e mutasi per ultimo in una impresa, di cui Roma sembra aver acquistata coscienza, e che essa continua con *volontà ferma e determinata*, anche nella corruzione e nella

---

(1) Gaius, *Comm.*, I, 3.

(2) Son noti in proposito i versi di Virgilio, che per avere cantate le origini italiche, fu certamente uno dei migliori interpreti delle tradizioni e dei sentimenti del popolo Romano. Egli contrappone evidentemente i Romani ai Greci, allorchè scrive:

> Excudent alii spirantia mollius aera,
> Credo equidem, vivos ducent de marmore voltus;
> Orabunt caussas melius, coelique meatus
> Describent radio, et surgentia sidera dicent:
> *Tu regere imperio populos, Romane, memento.*
> *Hae tibi erunt artes, pacique imponere morem,*
> *Parcere subiectis et debellare superbos.*
>
> *Aeneid.*, VI, 852 e segg.

Alcunchè di analogo si esprimeva comicamente da Plauto, altro conoscitore profondo del carattere Romano, allorchè finisce il Prologo dei *Captivei* dicendo ai Romani:

> Valete, iudices iustissimi,
> Domi belliqne duellatores optumi.

decadenza dell'Impero (1). Non altrimenti suole accadere dello svolgimento della *volontà* nell'individuo, la quale comincia in lui a palesarsi sotto le sembianze di un *istinto;* poi si muta in un *sentimento* in parte ancora *istintivo* e in parte già *consapevole* di se stesso; e solo più tardi si converte in una *volontà consapevole* di se stessa e dello scopo al quale intende, e disposta a fare ogni sforzo per raggiungerlo.

74. Non sarà quindi maraviglia, se, passando di Atene in Roma, per rintracciare anche in questa le linee essenziali e costanti, che il diritto ebbe a seguirvi nel proprio sviluppo, noi sentiamo di un tratto di trovarci in un dominio compiutamente diverso.

Mentre l'*intelligenza* Greca aveva sopratutto speculato sulla

---

(1) La consapevolezza di questa missione, a cui credevasi chiamata Roma, può ricavarsi dai suoi oratori e dagli storici, sopratutto dell'Impero, dalle iscrizioni dei monumenti Romani, ed anche da autori non romani, qual sarebbe fra gli altri Polibio, e perfino da scrittori, che si ispirano a sentimenti diversi da quelli, che avevano fatta la grandezza di Roma. Basti fra gli altri il citare Sant'Agostino il quale volendo spiegarsi l'imperio del mondo a cui erano pervenuti i Romani, considerò il medesimo come una specie di compenso temporale, che la Provvidenza destinò ai Romani per le virtù civili, di cui essi erano forniti. « Per tutte queste arti, egli dice, come per vera via si sforzarono alla gloria, allo imperio ed all' onore; furono onorati da quasi tutte le genti; imposero a molte genti le leggi dell'imperio loro; e sono ancor oggi nelle scritture e nelle storie gloriosi quasi in tutte le genti. Non si possono adunque lamentare della giustizia del sommo e vero Iddio; perchè essi hanno ricevuta la loro mercede » (*De civitate Dei*, Lib. V, Cap. XVI. Traduzione di un trecentista anonimo. Ediz. Silvestri, 1847, vol. I, pag. 268). Che anzi questo concetto dura anche dopo la caduta dell'Impero; informa pressochè tutto il Medio Evo; ed è espresso ancora dall'Alighieri nel secondo libro della *Monarchia* con un vigore e con un'energia, che può chiamarsi veramente Romana. È degnissima di essere consultata a questo proposito l'opera del Bryce, *The holy Roman Empire*. London, 1873, dove dimostra che molti secoli dopo la caduta dell'Impero di Occidente durava ancora la credenza nella *santità* e nell'*eternità* dell'impero credenza che Virgilio ebbe pure ad esprimere con dire ai suoi concittadini:

His ego nec metas rerum, nec tempora pono;
Imperium sine fine dedi.

essenza del *giusto* e dell'*ingiusto* e intorno ai *principii* di *ragione*, che stanno a fondamento del diritto; la *volontà romana* invece cerca piuttosto di tradurre gradatamente il *giusto* nelle proprie *leggi*, costringendo queste a seguire passo passo così l'esplicarsi della vita economica di Roma, come l'estendersi delle sue conquiste. Tutto ciò, che era spontaneo *ossequio della mente* per i Greci, viene pei Romani a convertirsi in un *vincolo* ed in un *comando*, che si impone *alla volontà*. Così ad esempio la *religione*, come suona la parola stessa (*religio a religando*) viene pei Romani ad essere un vincolo della volontà umana, per modo, che ogni avvenimento della vita dell'uomo, dalla nascita alla morte, trovasi sotto la tutela di una speciale divinità, e impone certe pratiche solenni, che debbono essere adempiute con scrupolo (1). Lo stesso è a dirsi del *diritto*, il quale è simboleggiato nel *nexum*, che significa materialmente il *vincolo giuridico*, ed è chiamato *ius*, derivi questo vocabolo a *iubendo*, per il carattere imperativo, di cui esso è fornito, od anche a *iungendo*, perchè esso è riguardato, come un *vinculum societatis humanae* (2). Questo carattere appare eziandio nel vocabolo di *lex*, il quale, sebbene

---

(1) Boissier, *La religion Romaine d'Auguste aux Antonins*, Paris, 1878, Introd., passim. La *pietà* verso gli Dei invece presso i Greci è chiamata εὐσέβεια, il qual vocabolo, secondo il Kerbaker, significherebbe appunto uno *spontaneo ossequio* della mente verso la divinità: *Prolusione di Filologia comparata;* Napoli, 1875.

(2) Secondo il Jhering (Op. cit., p. 219) il vocabolo *ius* deriverebbe dalla radice sanscrita *iu* che significa *legare*, etimologia, che può essere facilmente ammessa, ma che non esclude punto quella, che lo fa derivare da *iubendo*, poichè anche un ordine, un comando, quando parte da chi abbia autorità di darlo, costituisce un vincolo, un legame per la persona, che deve obbedirvi. Il Moriani invece nel suo dottissimo lavoro, *La filosofia del diritto nel pensiero dei Giureconsulti Romani*, Firenze, 1876, p. 14, seguendo l'etimologia adottata dal Kuhn, lo farebbe derivare dalla radice sanscrita *yôs*, il cui primo significato sarebbe stato quello di *salus*, *salvatio* (*protezione contro il male*, *difesa*). Vedi in proposito il Pictet, *Origines Indo-européennes*, III, pag. 142-43.

nella sua etimologia sia analogo al λόγος dei Greci, prende invece una significazione alquanto diversa. Mentre il λόγος dei Greci suona la sintesi dialettica del pensiero, il vocabolo di *lex* invece, pur derivando da *colligendo*, significa l'accordo e la colleganza delle volontà in una statuizione determinata; quello è una *sintesi* di *pensieri* od *idee*, e questa una *sintesi di volontà in un volere collettivo e comune*. Il che pur appare nel vocabolo di *ratio*, il quale, anzichè avere la significazione ideale del λόγος dei Greci, significa piuttosto *proporzione* e *misura* (1). Infine, anche il concetto stesso di *virtù* sembra dai due popoli essere afferrato in guisa diversa; poichè il vocabolo ἀρετή dei Greci, e tutto il processo della filosofia greca dimostrano, che i Greci intesero per *virtù* una disposizione generale dell'ingegno, e come un aspetto della sapienza; mentre la *virtus* e il *vir* dei Romani invece, derivando senza alcun dubbio da *vis*, significano quella forza ed energia morale dell'animo, che è mirabilmente espressa nel notissimo verso di Orazio:

Iustum ac tenacem propositi virum.

In altri termini, per i Greci tutte le *virtù* sono altrettanti

---

(1) Il professore Kerbaker, nella citata *Prolusione di Filosofia comparata* (Napoli, 1875), aggiunge ai vocaboli qui accennati alcuni altri, nei quali certe parole, che dai Greci sono adoperate metafisicamente per significare un fatto ideale e psicologico, dai Romani invece sono adoperati a significare un fatto reale e politico. Tali sono quelli, ad es., di λόγος, λογίζω, συλλογή, λογεῖον, ai quali sono analoghi per l'etimologia i vocaboli latini di *lex*, *collegium*, *legio*, e simili. Notabile è eziandio la significazione etimologica del vocabolo, con cui i due popoli significano la *guerra*. I Greci lo chiamano πόλεμος, che suona *movimento* e *tumulto*, mentre i Romani lo chiamano *bellum*, che deriva ad evidenza da *duellum*, che significa *lite* e *contrasto*; ai quali due vocaboli corrispondono quelli con cui essi indicano la *pace;* poichè questa pei Greci chiamasi εἰρήνη, che significa *abboccamento*, mentre per i Romani chiamasi *pax* da *pacisci*, perchè essa è la confermazione di un *patto*. Si è poi sopra già notato, che mentre i Greci col vocabolo θέμις indicano *l'ordine immutabile, quale è stato posto e stabilito*, invece i Romani usano, per significare il mdesimo concetto, la parola *Fatum*, *quale è stato detto*. Questa

aspetti della *sapienza*, che è la *virtù* della *mente;* mentre pei Romani tutte le *virtù* sono aspetti della *fortezza*, che è la *virtù* della *volontà*.

Del resto, ciò che è della *virtù* in genere, deve pure esser detto di quella virtù in ispecie, che chiamasi *giustizia*, perchè mentre questa in Grecia fu come un aspetto della *sapienza*, ed ebbe ad essere chiamata δίκη, il quale vocabolo, secondo gli etimologi, significherebbe *modello*, *esemplare* presente all'intelletto (1); i Romani invece la definiscono senz'altro *constans ac perpetua voluntas unicuique suum tribuendi* (2); poichè per essi la *giustizia* non è più un *ideale*, un *modello* presente all'*intelletto*, ma piuttosto un'*energia morale*, inerente alla *volontà*.

Che anzi la stessa *scienza del diritto*, che nella Grecia si era spinta fino alle altezze metafisiche, cambiasi presso i Romani in una *iurisprudentia*, che dapprima appare piena di formalità e di cautele, e solo più tardi merita di essere definita: *ars aequi ac boni;* e mentre le investigazioni sull'essenza del giusto in Grecia sono lasciate ai filosofi, e l'applicazione della legge ai casi particolari è abbandonata agli oratori; l'una e l'altra invece in Roma sono affidate a un ordine speciale di persone, che è quello dei Giureconsulti, i quali non si abbandonano alle *aspirazioni ideali* dell'*intelletto*, ma sono invece scrutatori profondi della *volontà individuale e sociale*.

---

diversa etimologia può trovare una ragione in ciò, che i Greci riguardarono questi fatti sotto l'aspetto *politico*, e i Romani invece sotto l'aspetto *giuridico* e *civile*.

(1) Il Jhering fa derivare il vocabolo δίκη dalla radice δικ, che significa *mostrare* (Op. cit., I, p. 219). Il Pictet parimenti dal greco δείκνυμι - *ostendo*. rad. δικ, fa derivare δίκη - *giustizia*, δίκαιος - *giusto*, δίκησις - *giudizio*, δικαστής - *giudice*. — *Les origines Indo-européennes*, III, pag. 139.

(2) Questa è la definizione del Giureconsulto, L. 10, *De iustitia et iure* (1, 1); ma una definizione pressochè analoga già occorre nella *Republica* di Cicerone, Lib. III, Cap. xxxvii, ove scrive: *iustitia porro ea virtus est, quae sua cuique tribuit*.

Questo spiega poi eziandio il fatto, per cui, delle dottrine filosofiche dei Greci, trovarono miglior accoglimento in Roma quelle, che avevano un indirizzo più pratico e positivo, ed anche queste nel loro passaggio perdettero quell'impronta ideale e speculativa, che era propria dei Greci, per assumervi un carattere più definito e più preciso, ed anche più imperativo; poichè se la *intelligenza*, dovendo esprimere dei *concetti ideali* ed *astratti*, deve anche appagarsi d'un'espressione alquanto vaga ed ideale, la *volontà* invece, che deve disporsi all'azione, e deve esprimere dei *comandi*, abbisogna di una norma certa e imperativa, che escluda qualsiasi dubbiezza.

75. È soltanto questo *carattere psicologico* proprio dei Romani, che può spiegare la *missione legislativa* del popolo romano, poichè le *leggi* non sono che una disciplina, a cui vengono sottoposte le volontà umane, e quindi non avrebbe mai potuto essere legislatore del mondo un popolo, che non avesse sentito profondamente coll'oratore romano, che: *legum servi sumus, ut liberi esse possimus*, e che intanto non avesse avuto tale energia di *volontà*, da fare accettare agli altri popoli quel vincolo, a cui erasi sottoposto egli stesso (1). Questo concetto ci

---

(1) Il Jhering riassume l'essenza del carattere Romano nell'*egoismo*. Sia pure ch'egli elevi un tale egoismo chiamandolo « un egoismo grandioso, magnifico pel fine, che si proponeva, ammirabile per la logica e l'ampiezza delle sue concezioni, imponente per la ferrea energia e per la costanza, con cui esso persegue il proprio fine » (Op. cit., I, p. 314); ma tutte queste buone qualità non potrebbero però mai togliere, che tutta l'opera Romana, incominciando dalla religione, e venendo fino al diritto, non fosse che il frutto della tendenza egoistica del popolo Romano. Ora una affermazione di questa natura sembra essere smentita da tutta la storia di Roma. Mentre i popoli, al pari degli individui egoisti, si raccolgono sopratutto in sè stessi, e non vedono che sè stessi, il popolo Romano invece fu un popolo assimilatore per eccellenza, che apprese sempre dagli altri, ma seppe loro restituire con usura, ciò che aveva ricevuto da essi. Del resto, quando un popolo giunge ai risultati, a cui pervenne il Romano, il segreto della sua grandezza non deve mai essere cercato in un difetto dell'umana natura, quale sarebbe sempre l'*egoismo*, ma bensì in qualche facoltà essenziale del-

porge eziandio la chiave per comprendere l'esplicazione graduata della sua legislazione, poichè la volontà romana, al pari

---

l'animo. E questa facoltà eminentemente romana fu quella appunto di una *volontà ferma* ed *equilibrata*, riverente verso il passato, e che cammina prudente verso l'avvenire, non disposta a seguire tutti i voli dell' intelligenza, ma abbastanza elevata per vedere qualche cosa di più, che il gretto interesse del presente. Questa fu la vera caratteristica di Roma, la quale, mentre spiega la sua inferiorità, di fronte ai Greci, in fatto di *filosofia* e di *arte*, spiega pure la sua incontrastabile superiorità in fatto di *legislazione*, poichè questa in ogni tempo deve essere l'espressione di una volontà giusta e costante nei suoi propositi. Il carattere Romano pertanto colle sue virtù e coi suoi difetti non può chiamarsi col Jhering *il sistema dell'egoismo disciplinato* (pag. 321), ma bensì *il sistema della volontà disciplinata*. Il Romano, prima di disciplinare gli altri colle sue leggi, ha saputo disciplinare sè stesso, e senza questa disciplina, che erasi immedesimata con lui nell'esercito, nella famiglia, nelle città, non sarebbe mai riuscito a dominare e a sottoporre gli altri. La *legge* e il *diritto* non fu mai per i Romani *la religione dell'egoismo*, come vorrebbe definirlo il Jhering, ma furono sempre considerati da essi come un *vinculum societatis humanae*, come un vincolo, che da tutti doveva essere subìto, perchè senza di esso non poteva esservi *libertà*; e se il popolo Romano nello esplicare la legge tiene conto delle opportunità di tempo e di luogo, ciò non accadde per un calcolo di *egoismo*; ma bensì perchè qualunque *volontà ferma* e *bene equilibrata* si propone sempre uno scopo, che, per essere proporzionato alle possibilità di tempo e di luogo, possa da essa essere conseguito. È dell'*intelligenza* il figgere l'acutissimo sguardo negli orizzonti lontani, ma è della *volontà giusta ed equilibrata* il *volere* e il *tentare* soltanto ciò, che consentono le *persone*, i *tempi* ed i *luoghi*.

Che se vogliansi cercare le traccie dell'*egoismo*, che è certo uno degli aspetti costanti, sotto cui si rivela l'umana natura, se ne possono trovare le vestigia più o meno palesi, non solo in Roma, ma anche in Grecia, ed anche nei Germani, che invasero l'Impero, come pure in tutti i popoli ed in tutti gli individui; ma per l'onore della nostra umanità non vi ha popolo nella storia, e forse neppure individuo nella propria vita, che debba unicamente a questo la propria grandezza. Come i Greci ebbero le *virtù* ed i *difetti* di un uomo, in cui la *intelligenza* preponderò sopra tutte le altre facoltà umane; così i Romani ebbero anche le *virtù* ed i *difetti* dell'uomo, in cui la *forza della volontà* prepondera sopra tutte le altre facoltà umane. I Greci furono un popolo di *grande sapienza*, ma inclinarono al *sofisma*; mentre i Romani furono un popolo di *grande carattere*, ma talvolta la *persistenza* loro in uno stesso proposito si cambiò in *crudeltà*, in *prepotenza*, ed anche in *egoismo*.

Stimo intanto mio debito di dichiarare, che questa divergenza intorno al carattere di un grande popolo nulla toglie alla riverenza, che io nutro grandissima verso il profondo investigatore dello spirito del diritto Romano; e se contro

di Giano, protettore della città, sembra avere due faccie (1), di cui l'una guarda con riverenza alle tradizioni del passato, e l'altra alle necessità ed alle esigenze del presente.

76. Non vi ha dubbio ormai, che anche la legislazione in Roma ebbe a prendere le mosse da tradizioni primitive, alcune delle quali possono perfino risalire all'Oriente (2); ma queste tradizioni, anzichè essere, come in Grecia, abbandonate alla fantasia dei poeti, all'arte degli oratori, ed anche al ragionamento dei filosofi, furono dapprima religiosamente custodite dall'ordine dei Pontefici (3). Questi negli inizi di Roma hanno una lontana analogia coi Bramani dell'India (4); con questa

l'indole di questo lavoro, sono entrato in una breve discussione, fu perchè senza precisare prima il carattere psicologico del popolo Romano, mi era impossibile procedere oltre.

(1) Quanto al simbolo espresso da Giano Bifronte son notabili i Capit. VII, VIII e XI del Libro settimo della *Città di Dio* di SANT'AGOSTINO. Sono poi molto interessanti le osservazioni fatte in proposito dal CIPOLLA nel suo dotto lavoro: *Dei prischi latini e dei loro usi e costumi*, le quali dimostrano che il nome di *Janus* deriva da *janua* (porta), il che conferma, che la *res publica* in Roma fu foggiata sulla *res familiaris*, per tal modo che le divinità della *famiglia* furono cambiate in *divinità della Città*. Torino, 1878, pag. 113 a 117.

(2) Vedasi il SUMNER MAINE, *L'ancien droit*, Chap. I[er], p. 19, ove le leggi delle XII Tavole sono riguardate come una raccolta di antichissime costumanze e tradizioni. Per lui esse differiscono dal Codice di Manu, soltanto in questo, che la collezione Romana si fece, quando queste costumanze e tradizioni erano ancor sane, mentre quella dell'India fu fatta, quando queste tradizioni già si erano corrotte. A questa differenza tuttavia io credo di dover aggiungerne un'altra forse più importante. Mentre il codice di Manu fu l'opera della casta, che predominava sopra tutte le altre, e aveva per iscopo di rendere immobili e stazionarie le istituzioni sociali, le leggi delle XII Tavole furono invece un Codice reclamato ed ottenuto dalle classi inferiori, e quindi, anzichè chiudere un'epoca, furono invece il *fons omnis aequi iuris*, e servirono ad aprire un'êra novella.

(3) « Jus civile, per multa saecula inter sacra caeremoniasque deorum immortalium abditum, solisque pontificibus notum, Cneus Flavius, libertino patre genitus et scriba, cum ingenti nobilitatis indignatione, factus aedilis curulis, vulgavit, ac fastos paene toto foro exposuit». CICERONE, *De Rep.*, V, 1, presso VALERIO MASSIMO, Lib. II, Cap. 5, § 2.

(4) V. il DURUY, *Histoire des Romains*. Paris, 1870, I, pag. 10, dove parla del carattere *sacerdotale* e *politico* ad un tempo dell'antico *patriziato* Romano, e

grande differenza però, che mentre i Bramani erano uomini sopratutto di speculazione, e tendevano manifestamente a dare a tutta la società un carattere religioso, i Pontefici in Roma invece erano anche uomini di azione, che accoppiavano alle dignità religiose anche le dignità politiche, e continuavano così ad essere mescolati alle cose del mondo. Di qui provenne, che nella religione romana circolò mai sempre una larga corrente secolare e laica, per cui il governo di Roma, malgrado tutte le dimostrazioni di pietà, di cui è prodigo, non cercò mai di cambiarsi in una teocrazia, nè offrì occasione a quei conflitti fra Chiesa e Stato, fra il potere sacerdotale ed il civile, che hanno una così grande parte nella storia dell'India (1), ed anche in quella dell'epoca moderna, e sopratutto del Medio Evo. Tuttavia, anche nei Pontefici e nei Patrizi di Roma incontrasi dapprima un certo amore del misterioso e dell'arcano, che avrebbe forse cambiata la conoscenza delle leggi in una specie di monopolio del Patriziato, quando questo non si fosse trovato di fronte ad una plebe irrequieta, facile ai romori ed alle secessioni, piena di riverenza per il diritto, e per le cerimonie solenni, ond'era accompagnato, e curiosissima ad un tempo di conoscerlo, per non essere alla mercede di quelli, che ne serbavano la tradizione. Fu questa plebe, altrettanto costante nel chiedere, quanto l'ordine patrizio era tenace nel negare, che, ricorrendo a mezzi, i quali indicano in essa un senso profondo della legalità, non disgiunto da una certa politica accortezza, finì per ottenere che fosse fatto pubblico il diritto (2).

---

considera il *patriziato*, non come una istituzione particolare ai Romani, ma come una legge della stessa organizzazione delle società primitive.

(1) Boissier, *La Religion Romaine d'Auguste aux Antonins*, Introd., p. 21. Ciò è poi dimostrato dalle parole, che Cicerone attribuisce a Scevola « Pontificem neminem bonum esse, nisi qui ius civile cognoscat », *De Legibus*, II, 19.

(2) Atto Vannucci, *Storia dell'Italia antica*. Milano, 1873, I, p.819 e seg.

Egli è da questo punto, che incomincia in Roma quella esplicazione mirabile del diritto, che, dopo essere partito da una legislazione, che rispondeva in tutto alle condizioni di un popolo rozzo, incolto, essenzialmente agricolo, dedito più alle armi, che alle arti della pace, finì per riuscire a una legislazione dalle forme così regolari e precise, da potere col Leibnitz essere paragonata in esattezza cogli scritti dei matematici, e così equa da potersi accomodare a tutte le genti conquistate da Roma, e da poter essere considerata come una *ragione scritta*, quando in un'epoca posteriore risorsero gli studi giuridici. Nel quale processo della legislazione romana, che è maraviglioso in ogni sua parte, è sopratutto da ammirarsi il *metodo* essenzialmente *storico* e *comparativo*, col quale i giureconsulti e a capo di essi il pretore vengono operando una trasformazione così profonda senza squilibrio e senza commozioni violente. Essi da una parte non la rompono intieramente col passato, e intanto assecondano i progressi dei tempi; conservano al diritto un colore tradizionale ed antico, e intanto vi introducono principii nuovi; e vengono così opportunamente transigendo tra le tradizioni del passato, e le nuove esigenze del presente. È sotto questo aspetto, che dei Romani si può dire col Vico, che essi ci lasciarono, quanto al diritto, un esemplare di quella *storia ideale eterna*, sovra cui debbono correre le legislazioni di tutti i popoli civili (1). Essi insomma non *descrissero*, ma *fecero* la *storia del diritto*.

77. Se noi guardiamo alla giurisprudenza romana, quale a noi pervenne, la trasformazione lenta e graduata, che venne operandosi in essa, sembra a primo aspetto nascondersi sotto

---

Vedi nel medesimo autore, p. 482 e seg., lo stato della questione intorno alla spedizione in Grecia dei legati che ne avrebbero importate le leggi delle XII Tavole.

(1) Questo è quanto il Vico tentò di dimostrare col suo libro: *De uno universi iuris principio et fine uno*.

le proporzioni armoniche e la coerenza delle varie parti dello edifizio; ma appena si penetra sotto la scorza, tosto s'incontrano le traccie di materiali e di ruderi, che appartengono a sorgenti e ad epoche diverse, e rivelano così all'investigatore i diversi periodi e momenti, per cui dovette passare la faticosa formazione della legislazione romana. Sarebbe inutile il pretendere di separare nettamente fra di loro questi diversi periodi, poichè le distinzioni recise non si incontrano nel mondo fisico e naturale, nè in quello dei fatti sociali ed umani; ma ciò non toglie, che le idee direttive del movimento giuridico si vengano trasformando nelle diverse epoche, per modo che la storia filosofica della giurisprudenza romana può essere divisa in tre periodi distinti; i quali, pur intrecciandosi l'uno nell'altro, sono tuttavia dominati rispettivamente da un concetto fondamentale diverso, che sembra essere come il perno, intorno a cui si aggira l'opera legislatrice in quell'epoca determinata (1).

78. In un primo periodo, Roma, piccola aggregazione di diverse comunanze di villaggio e ad un tempo asilo aperto a quei plebei ed a quei clienti, che abbisognavano di protezione e difesa, ispirasi quasi esclusivamente alle proprie tradizioni ed alla necessità della sua vita economica, essenzialmente agricola. Essa aderisce strettamente ai *mores veterum*, alla *longa consuetudo;* serba gelosamente i riti, i simboli e le formole sacramentali del proprio diritto, che sembrano talvolta ricordare uno stato anteriore di privata violenza; si mantiene ligia alla *letterale espressione* della legge e piuttostochè accomodare le leggi ai

---

(1) Il Gibbon, in quello splendido capitolo della sua storia, che dedicò alla Giurisprudenza Romana, ebbe a dividerne la storia in tre periodi; ma questa sua divisione si ispira piuttosto a un fondamento cronologico, anzichè al concetto fondamentale che prevalse in questi diversi periodi. *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire Romain*, trad. Guizot, Paris, 1812, tome VIII, Chap. XLIV, p. 222.

fatti, introduce delle *finzioni*, con cui i *fatti* si piegano alle *leggi*. In questo periodo, il diritto di Roma, ancorchè già sia raccolto nelle XII Tavole, ha ancora un *carattere tradizionale* e *consuetudinario;* chiamasi giustamente *ius civile*, perchè è esclusivamente proprio ai cittadini romani, ed anche *ius ipsum*, perchè si ritiene essere il diritto per eccellenza; e la conoscenza di esso, anzichè costituire una vera scienza, costituisce piuttosto una *iurisprudentia*, poichè si riduce alla prudente e cauta osservanza delle formole e dei riti, con cui si deve far valere il proprio diritto (1).

79. In un secondo periodo invece, le conquiste già si vengono allargando, e Roma, come non ha difficoltà di offrire asilo nei propri templi agli Dei delle città conquistate, così non ha difficoltà di accettare da esse quelle istituzioni, che appariscano ragionevoli ed eque, purchè possano in qualche modo armonizzare coll'edifizio della legislazione romana. Da questo momento, il commercio coi popoli alleati o vinti, le controversie quotidiane fra cittadini e stranieri forzano il pretore ed i giureconsulti a raffronti e a comparazioni continue fra il diritto proprio dei Romani ed il diritto degli altri popoli civili, per cui, accanto al *ius civile*, viene formandosi gradatamente il concetto di un *ius gentium*, comune a tutti i popoli civili. Questo è il periodo, in cui meglio si rivela la potenza del genio legislativo romano; poichè, sebbene dappertutto occorra il dualismo e la lotta fra il *ius civile* e il *ius gentium*, fra il *ius strictum* e l'*aequitas*, fra i contratti *stricti iuris* e quelli *bonae fidei*, fra il vincolo dell'*agnazione* e quello della *cognazione*, fra la proprietà *ex jure Quiritium* e quella *in bonis*, tuttavia il movimento legislativo procede sempre mai mirabilmente armonico e proporzionato in ogni sua parte (2).

(1) Quanto al carattere eminentemente romano delle leggi delle XII Tavole vedi il Vannucci, Op. cit., p. 484 e seg., e gli autori dal medesimo citati.

(2) Quanto alla progressiva formazione del *ius gentium*, che è il concetto pre-

È però facile lo scorgere, che il perno, intorno a cui si aggira l'opera legislativa romana in quest'epoca, già è profondamente cambiato. Le leggi delle XII Tavole ormai cominciano a celarsi in una oscurità misteriosa ed arcana, ed è l'editto del pretore, che richiama sopratutto l'attenzione dei giureconsulti; il *ius civile*, il *ius ipsum* già comincia a perdere alquanto della propria importanza, di fronte al *ius gentium*, che si mette in lotta con esso, e gli contrasta il terreno in ogni istituzione giuridica. Da ultimo, anche la scienza del diritto comincia a scostarsi dai riti e dalle formole antiche, a lasciare in disparte le finzioni, e fatta ormai consapevole del suo cómpito di accomodare le leggi alle molteplici esigenze di fatto, può a ragione essere definita con Celso: *ars aequi ac boni.*

80. Infine, anche la Grecia è conquistata e riversa sopra i suoi conquistatori i tesori della sua ideale sapienza. Da questo momento i concetti filosofici greci intorno al giusto penetrano più largamente in Roma; vi perdono la propria idealità; sono chiusi in quelle forme più definite e precise, che sono proprie della giusprudenza romana, e finiscono per imprimere alla medesima un incesso più filosofico e razionale, le cui traccie sono evidenti nei grandi giureconsulti dell'Impero. In questo periodo perdura ancora quel dualismo, che era il carattere del periodo precedente; ma intanto la vittoria viene ad essere pressochè costantemente attribuita all'*equità* sulla *stretta giustizia*, alle istituzioni del *diritto delle genti* su quelle proprie del *diritto civile*, al vincolo della *cognazione* su quello dell'*agnazione*, alla *buona*

---

valente in questo secondo periodo della Giurisprudenza Romana, è da vedersi il PUCHTA, *Corso delle Istituzioni*, Parte I: *Storia del Diritto Romano*, traduz. Turchiarulo, Napoli, 1854, § LXXXV, p. 107, e il PADELLETTI, *Storia del diritto Romano*, p. 257 e 258, dove considera il *ius gentium* come un *diritto commerciale* per la maggior parte, dovuto ai rapporti pacifici dei Romani cogli stranieri. Quanto al *diritto onorario* vedasi il SERAFINI: *Istituzioni di diritto Romano*. Firenze, 1870, I, p. 12.

fede sullo *stretto diritto;* si dileguano le finzioni e viene perdendosi quel riverente rispetto verso i riti, e le solennità antiche, che da Giustiniano sono perfino chiamate *iuris antiqui fabulae;* si tacciano gli antichi di sottigliezza talvolta soverchia (*subtilitas veterum*); si scopre, che di molte cose introdotte da essi male si potrebbe trovare un'adeguata ragione; ed il giureconsulto, anzichè attenersi stretto alla lettera delle leggi *(verba legum),* segue invece di preferenza la ragione e l'intendimento di esse *(earum vim ac potestatem).*

Ormai si può dire, che anche la giurisprudenza romana filosofeggia. Accanto al *ius gentium,* concetto somministrato dalla comparazione delle istituzioni romane con quelle dei popoli vicini, già compare il concetto più ideale e speculativo di un *diritto naturale,* nel quale si concentrano gli sguardi dei giureconsulti. Che anzi la Giurisprudenza più non si appaga di essere *l'arte dell'equo e del buono*, ma vuol essere una vera *scienza delle cose divine ed umane,* a cui viene estesa la definizione stessa della filosofia; e il giureconsulto (Ulpiano) più non dubita di chiamarsi vero filosofo e sacerdote della giustizia. Da questo punto la filosofia Greca già tende a compenetrarsi nella giurisprudenza Romana, ed importa perciò di cercare in qual modo le speculazioni ideali ed astratte dei *filosofi,* abbiano potuto trovare un luogo acconcio nell' opera eminentemente pratica dei *legislatori.*

§ 2°.

La giurisprudenza romana e la filosofia greca.

81. Dottrine filosofiche Greche, che trovarono più favorevole accoglienza in Roma. — 82. Cicerone e la parte, che deve essergli attribuita nel commercio intellettuale fra Grecia e Roma. — 83. I filosofi Greci ed i giureconsulti Romani.— 84. Prevalenza dello Stoicismo nell'ultimo stadio della Giurisprudenza Romana. — 85. Carattere filosofico attribuito da Ulpiano alla scienza del diritto. — 86. I tre grandi precetti del diritto e il ravvicinamento della *lex* dei Romani col concetto di *legge* dei filosofi Greci. — 87. Diversi modi in cui la nozione del diritto naturale, quale l'avevano inteso i Greci, venne ad accoppiarsi col concetto del *ius gentium*, che era proprio dei Romani. — 88. Significazioni diverse, che ebbero ad essere attribuite al *ius naturale* da Ulpiano, Gaio, e Paolo.

81. La regolare evoluzione della giurisprudenza romana, che è stata sopra descritta, è quella che suol compiersi naturalmente nei vari aspetti della vita intellettuale dei popoli; ma intanto non può negarsi, che, a produrre tale evoluzione, abbia cooperato potentemente quell'alito filosofico, che fin dagli antichissimi tempi cominciò a spirare di Grecia in Roma.

È da notarsi in proposito, che i Romani, pur essendo consapevoli della propria grandezza, per quel giusto ed imparziale criterio, di cui erano dotati, riconobbero in ogni tempo ai Greci una certa superiorità intellettuale. Ciò dimostra fra le altre cose l'antichissima leggenda, che vuole fare di Numa un discepolo di Pitagora (1), come pure il fatto, che, per conciliare autorità alle

---

(1) PLUTARCO accenna largamente a questa tradizione antica di Numa ammaestrato da Pitagora, *Vite degli uomini illustri*, *Vita di Numa;* ma CICERONE, *De Rep.*, II, 17, dice essere assolutamente falsa una tale leggenda. Vedi

leggi delle XII Tavole, le quali avevano un carattere eminentemente romano, si sentì il bisogno di attribuire ad esse un'origine e un'ispirazione greca. Questi fatti inducono a supporre, che, da Pitagora in poi, che è il primo filosofo greco, di cui i Romani abbiano conosciuto il nome, e al quale eressero perfino una statua nel foro, dovette continuare sempre un certo qual passaggio di idee filosofiche di Grecia in Roma. Anche i nomi di Democrito, di Socrate, di Platone e di Aristotele furono dai Romani conosciuti fin da un'epoca relativamente antica, ed è difficile, che nomi, come questi, possano penetrare in un paese senza portare con sè una certa quantità d'idee. Tuttavia vuolsi al tempo stesso anche riconoscere, che queste dottrine filosofiche, di preferenza ideali e speculative, non hanno subito trovato nel carattere del genio romano un terreno molto acconcio al proprio sviluppo, per cui dapprima poterono forse essere una diversione e una palestra per pochi intelletti privilegiati, ma non penetrarono profondamente nella vita sociale e giuridica di Roma (1).

Così invece non fu delle dottrine filosofiche di Epicuro e di Zenone. Queste già erano comparse nella stessa Grecia con un carattere più pratico, e invece d'indirizzarsi unicamente all'*intelletto*, tendevano invece ad afforzare la *volontà*, e quindi non potevano a meno di destare grande interesse in un popolo, all'occhio del quale la maggior virtù consisteva nella tenacità

Chaignet, *Pythagore et la philosophie Pythagorienne*. Paris, 1873, I. p. 33. Non è però men vero che i Romani ebbero sempre Pitagora in grande venerazione e gli elevarono una statua nel Foro. Mommsen, Op. cit., I, p. 454. Vedasi anche il Vannucci, *Storia dell'Italia antica*, II, p. 141 e seg., dove parla di Pitagora e dei Pitagorici, e a p. 594 e seg., ove discorre dell'influenza dell'Ellenismo in Roma. — Del resto lo stesso Cicerone, per quanto consapevole della grandezza Romana, non ha difficoltà di riconoscere la superiorità intellettuale dei Greci, e ne fa il più alto elogio, allorchè parlando della Grecia, dice: *Unde humanitas, doctrina, religio, fruges, leges ortae, atque in omnes terras distributae putantur. Pro Flacco*, 26.

(1) Schoell, *Histoire de la littérature Romaine*, Paris, 1815, Tome II, p. 232 e 481, III, p. 282.

e costanza di proposito. Entrambe quindi penetrarono largamente in Roma; l'una perchè, secondo la testimonianza di Lucrezio, tendeva ad affrancare l'uomo dai superstiziosi terrori, e l'altra, perchè, col suo ruvido orgoglio della virtù e col deificare in certo modo la forza della volontà, era essenzialmente in rapporto col carattere romano (1). Le due scuole si svolsero dapprima, l'una accanto all'altra, e si trattarono anzi in Roma con una benevolenza maggiore, che non in Grecia; col tempo però, allorchè le virtù antiche cominciarono a scomparire e venne aggravandosi la tristezza dei tempi, gli amatori della libertà antica sembrarono accostarsi di preferenza alla scuola Stoica. Questa perciò, fra le scuole filosofiche greche, fu la sola, che abbia subita l'impressione profonda dell'orma romana, e vi abbia preso una direzione più pratica di quella, che non avrebbe forse ricevuto in Grecia, sia per opera di Greci, come Crisippo ed Epitteto, o anche per opera di Romani, come Cicerone, Seneca e Marc'Aurelio, il quale ultimo però non ebbe più a dettare i suoi ricordi nella lingua dei *legislatori*, ma in quella dei *filosofi*.

82. In questa specie d'intellettuale commercio fra la Grecia e Roma, quegli che servì come intermediario fra di esse fu senz'alcun dubbio Marco Tullio Cicerone. Oratore, giureconsulto e filosofo; uomo d'azione e di pensiero ad un tempo, che si compiaceva di consacrare a discussioni filosofiche quegli ozii, che a lui lasciavano le cure della vita pubblica e privata; ingegno forse più largo ed esteso, che non originale e profondo, egli riuscì a dare alle dottrine filosofiche della Grecia non solo una veste splendida latina, ma anche una impronta eminentemente romana. Fra il numero indefinito di investigazioni, a cui erasi abbandonata la speculazione dei Greci, egli riuscì a scegliere con mirabile criterio quelle, che potevano de-

---

(1) Cfr. Lange, *Histoire du matérialisme*, I, pag. 119.

stare un interesse anche in Roma, e quindi ad un popolo, un tempo eminentemente religioso, prese a discorrere della natura degli Dei; ad un popolo, che aveva sopratutto il senso del buono e dell'equo, prese a discorrere de'suoi doveri ed ufficii, e dei rapporti fra l'utile ed il giusto; e infine per un popolo, legislatore per eccellenza, egli scrisse due dialoghi, i quali, imitando anche nel titolo due grandi opere di Platone, cercarono di dare un fondamento filosofico all'opera legislativa romana (1). In tutte le opere filosofiche di Cicerone, è facile lo scorgere che egli cammina consapevolmente su vestigia di filosofi Greci; ma intanto egli reca dappertutto quel senso della proporzione e misura, che era eminentemente romano; cerca di dare ai concetti speculativi dei Greci forme più definite e precise; non segue esclusivamente un sistema, ma, secondo la sua stessa confessione, attinge da Aristotile, da Platone e da Zenone ad un tempo; non si abbandona mai ad una speculazione senza confini, ma si attiene sempre stretto al proprio argomento; non riduce tutto all' utile, nè tutto all' onesto, ma cerca di dare all'uno e all'altro la debita parte e di conciliarli fra di loro; anzichè foggiare con Platone la repubblica ideale del genere umano, idealizza invece la repubblica romana (2); anzi-

---

(1) È a vedersi, quanto a Cicerone, qual giureconsulto e filosofo, il Forti, *Istituzioni civili*, Firenze, 1840, I, p. 107 a 111. Le opere di Cicerone, in cui è manifesta la sua tendenza ad assorgere, sulle vestigia dei Greci, ad un diritto filosofico, sono sopratutto i dialoghi *De Republica* e *De legibus*, ma le sue teorie giuridiche e morali si trovano anche sparse nei libri: *De finibus bonorum et malorum; De officiis; De natura Deorum;* nei suoi stessi libri sull'*Arte oratoria*, e infine nella *Topica*, la quale, per essere indirizzata al giureconsulto Trebazio, abbonda di esempii tolti dalle scienze giuridiche. È noto lo apprezzamento severo, che il Mommsen ebbe a fare della grande personalità di Cicerone; ma al medesimo risponde abbastanza l'opinione comune e l'immensa influenza, che Cicerone esercitò in ogni tempo. Cfr. il Vannucci, Op. cit., p. 610 a 738: e il Laferrière, *Histoire du droit civil de Rome et du droit français*, Paris, 1841, I, vii, p. 432.

(2) *De Rep.*, II, Cap. xi. Ivi Lelio dice a Scipione: « Illa de urbis situ *revoces*

chè prendere a confutare l' abolizione della proprietà e della famiglia, non sa neppure spiegarsi come mai simili dottrine abbiano potuto essere escogitate dal divino Platone (1); e da ultimo, per porre in certo modo un culmine al proprio edifizio, si solleva sulle orme dello stoico Crisippo, alla contemplazione di una legge naturale e divina ad un tempo, nata cogli uomini e non creata da essi, costante e sempiterna, comune a tutti i popoli ed a tutti i tempi (2), le cui origini devono essere ricercate nella natura stessa dell'uomo (3).

Tutte le opere di Cicerone insomma dimostrano ad evidenza, che all'epoca sua quell'Ellenismo, che era penetrato nella storia, nella commedia, nella poesia, nell'arte oratoria, e in tutte le altre manifestazioni della vita latina, cominciò eziandio a penetrare nella vita giuridica, e cercò di dare la *cittadinanza romana* anche alla filosofia (4). Questa, che dapprima fu soltanto accolta come una nobile palestra per gli intelletti privilegiati, e fu considerata come una semplice diversione alla vita ope-

---

« *ad rationem*, quae a Romulo casu aut necessitate facta sunt, et disputes non *vaganti oratione*, sed *defixa in una republica* ».

(1) *De Rep.*, IV, Cap. IV: « Plato in multis ita lapsus est, ut nemo deterius erraverit, in primis quod in libris civilibus omnia omnibus voluit esse communia ».

(2) *De Rep.*, III, Cap. XXI, p. 105: « Est quidem vera lex, recta ratio, naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocat ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat. Huic legi nec abrogari fas est, neque derogari ex hac aliquid licet; nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthoc, sed et omnes gentes et omni tempore una lex, et sempiterna, et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium, Deus; ille legis huius inventor, disceptator, lator ».

(3) *De legibus*, I, 6: « Lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea, quae facienda sunt, prohibet contraria ». *Ibidem*, 4. « Natura enim iuris explicanda est nobis, eaque ab hominis repetenda natura ».

(4) Questa espressione di dare la cittadinanza romana alla filosofia è dello stesso CICERONE, il quale nel libro III, *De finibus*, Cap. II, n° 12, scrive, indirizzandosi a Catone: « Itaque mihi videris latine docere philosophiam, et ei quasi *civitatem dare*; quae quidem adhuc *peregrinari* Romae videbatur, nec offerre sese nostris sermonibus ».

rosa del cittadino romano, col tempo finì per diventare una necessità per quelli, cui la tristezza dei tempi teneva lontani dalla cosa pubblica; arrecò alla lingua latina una quantità di vocaboli ideali ed astratti, di cui dapprima non erasi neppure sentito il bisogno; diede più tardi con Tacito un carattere filosofico anche alla esposizione storica, e finì per formare un'atmosfera intellettuale, alla cui influenza era impossibile si sottraesse affatto la giurisprudenza, la quale era l'elemento più vitale ed assimilatore, che possedessero i Romani.

83. Che le dottrine filosofiche anteriori a Zenone e ad Epicuro, e sopratutto quelle di Pitagora e di Aristotele, abbiano già insinuato qualche concetto nella giurisprudenza romana, è cosa che non oserei nè affermare, nè negare. È vero infatti, che la giurisprudenza romana, al pari del pitagorismo, si rivela con un carattere di matematica esattezza; procede, per così esprimerci, *numero, pondere, ac mensura;* e cerca in ogni sua parte di venire armonizzando gli opposti ed i contrari (1); è vero parimenti, che essa svolse praticamente certe dottrine, che Aristotele aveva già illustrato, e fra le altre, quelle del *ius scriptum* e del *ius non scriptum*, del *ius strictum* e dell'*aequitas*, del *ius commune* e del *ius singulare;* ma è vero eziandio, che queste analogie possono essere facilmente spiegate o coll'origine comune dei popoli greci ed italici, o col principio, che circostanze analoghe conducono agli stessi risultati, senza che perciò sia il caso di supporre una comunicazione diretta ed immediata di filosofiche dottrine. Lo stesso invece non può dirsi delle traccie, che lasciarono le dottrine filosofiche di Epi-

---

(1) Lo Zeller osserva che fra il Pitagorismo e la metafisica e religione dei Romani corre questa differenza: « che i motivi per il Pitagorismo erano sopratutto *speculativi*, mentre pei Romani erano piuttosto tratti dal *senso pratico* dell'ordine »; la quale osservazione è una conferma del diverso carattere mentale dei Greci e dei Romani. *Philosophie des Grecs*, I, p. 462.

curo e sopratutto quelle di Zenone nella giurisprudenza romana; poichè tali traccie sono così evidenti, che non possono essere spiegate che con ammettere, che i giureconsulti vi attinsero direttamente. La giurisprudenza romana, dopo essere partita da umili principii e da pochissimi dettati, erasi col tempo venuta esplicando così largamente da essere quasi travagliata dalla sua stessa ricchezza. Edifizio, che era stato innalzato, *rebus ipsis dictantibus et necessitate exigente,* mediante l'applicazione di un metodo pressochè geometrico (*iuris ratio*) alla varietà indefinita dei fatti umani, e mediante l'assimilazione potente della vita giuridica di tutti i popoli, con cui i Romani si erano trovati a contatto, esso mancava però ancora di quei larghissimi principii, che valessero ad unificarlo. Finchè trattavasi di proporzionare e di commisurare, di analizzare un istituto giuridico, di accomodare gradatamente le leggi alle esigenze dei tempi, di dare ad esse un'espressione vigorosa, esatta e precisa, ai giureconsulti romani era bastato quello speciale metodo, che essi avevano chiamato *iuris ratio,* e che era una loro creazione: ma quando si trattò di dare all'edifizio da essi costrutto un proemio filosofico e razionale, i *legislatori romani* dovettero naturalmente ricorrere ai *filosofi greci* (1).

---

(1) La questione dell'influenza della filosofia Greca sulla Giurisprudenza Romana fu in ogni tempo una delle più controverse. La trattò largamente il dottissimo Cuiaccio nelle sue *Recitationes solemnes* ad Tit. I, lib. I Digestorum, *De iustitia et iure* (Opera. Mutinae MDCCLXXIX, tomus VII, in principio), ove mise in evidenza l'attinenza grandissima fra certi frammenti dei Giureconsulti e le dottrine dei filosofi Greci, sopratutto Stoici. G. B. Vico invece, coerente al principio da lui posto, che il diritto naturale era nato presso i varii popoli, senza che gli uni sapessero degli altri, sostenne l'indipendenza della giurisprudenza Romana dalla filosofia Greca. D'allora in poi le due opinioni ebbero ciascuna i proprii sostenitori. Prima il Gravina e il Leibnitz; poscia il Troplong, il Thierry, l'Ozanam, il Michelet, e fra i recentissimi il Moriani, *La filosofia del diritto nel pensiero dei Giureconsulti Romani,* Firenze, 1876, si accostarono piuttosto all'opinione del Cuiaccio. Invece il Mascovio nelle Note all'opera del Gravina, Venetiis, MDCCXXXIV, *De ortu et progressu iuris civilis,* Cap. XLIV, p. 45; il Trevisani (*Gazzetta dei Tribunali,* 1852, n° 31-36),

84. In questo stato di cose, mentre la dottrina di Epicuro, che riduceva il *diritto naturale* ad un patto di utilità inteso ad impedire che gli uni ledessero agli altri, non poteva dare una base stabile e certa all'edifizio della giurisprudenza romana; il concetto invece dell'universo, quale era stato concepito dagli Stoici, il senso potentissimo che essi avevano della natura, la grande idea di una ragione universale, che era come l'anima del mondo, e di cui era un aspetto quella ragione giuridica naturale, di cui i giureconsulti sentivano ormai di essere stati gli interpreti, e per ultimo la rigidezza stessa dei loro principii morali convenivano mirabilmente ai giureconsulti, i quali, continuando ancora vigorosamente l'opera loro, mentre il resto già precipitava a rovina, abbisognavano di irrigidirsi contro la triste condizione di cose fra cui si trovavano.

Di qui la prevalenza delle dottrine stoiche nei giureconsulti in parte già diventati filosofi, posteriori ad Adriano, e in quella sintesi filosofica potente, contenuta nel titolo *De iustitia et iure*, che costituisce come il proemio filosofico del corpo del diritto civile.

85. In questo titolo, la cui ricostruzione ebbe ad essere tentata da moltissimi autori (1), il giureconsulto (Ulpiano) appare con un altissimo concetto del proprio uffizio, sente di essere un

---

e di recente il Padelletti (*Archivio Giuridico*, anno XII, fascic. II e III) si accostarono invece all'opinione contraria. — È però facile il vedere, che fra gli uni e gli altri la questione è solamente di limiti. Che nell'ultimo periodo della Giurisprudenza Romana molto siasi mutuato dai giureconsulti ai filosofi Greci, è incontrastabile; ma non perciò il metodo dei giureconsulti venne ad essere cambiato. Essi fecero colla filosofia Greca ciò, che avevano fatto cogli altri elementi da essi assimilati, accettarono cioè quello, che non contrastava colle proporzioni armoniche del proprio edifizio, e ricavarono dalla filosofia Greca una specie di proemio filosofico alla propria giurisprudenza.

(1) Un tentativo recente di tale ricostruzione può vedersi nel dottissimo lavoro del professore Luigi Moriani, sopra citato, il quale contiene pure una ricca bibliografia degli autori, che si occuparono prima di lui di questo arduo assunto. Cfr. Laferrière, *De l'influence du Stoïcisme sur les doctrines des Jurisconsultes Romains*, Paris, 1860.

sacerdote della giustizia e di professare una vera filosofia; perchè anch'egli, al pari dei filosofi Stoici, intende a distinguere l'equo dall'iniquo, il lecito dall'illecito, e mira a fare buoni gli uomini non col solo timore delle pene, ma anche colla speranza dei premii. La sua non è più soltanto un'*arte*, ma una vera *scienza*, « la scienza cioè del giusto e dell'ingiusto », a cui egli non teme di estendere quella definizione, che gli Stoici davano della filosofia (1); cerca l'origine del vocabolo *ius*, e, memore forse del precetto stoico, che *ubi non est iustitia*, *ibi non potest esse ius*, lo fa discendere da *iustitia*, ancorchè non possa essere dubbio, che i Romani dapprima conobbero il *ius*, e solo più tardi si elevarono al concetto astratto di *iustitia* (2). Chè anzi egli prosegue il suo lavoro, e dà una definizione della *iustitia* affatto analoga a quella, che occorreva già in Cicerone, e che questi forse aveva ricavata dai filosofi Greci, e sopratutto da Aristotele e Platone (3).

86. Dopo aver così elevata la scienza del diritto ad una scienza e pressochè ad una filosofia del giusto e dell'ingiusto, e di avere in certo modo pareggiati il concetto pratico del *ius* e quello astratto di *iustitia*, era necessario eziandio di dare alla medesima un più largo contenuto, e noi troviamo infatti, che, secondo il medesimo Ulpiano, i *precetti del diritto* vengono ad essere quegli stessi, che discendono dalla *giustizia*, intesa come virtù morale, cioè: l'*honeste vivere*, il *neminem laedere*, ed il *cuique suum tribuere*, i quali tre precetti si ri-

---

(1) Cicero, *De officiis*, I, 43; Seneca, *Epistola* lxxxix.

(2) L. 1. Dig., *De iustitia et iure* (1, 1). Osserva acutamente in proposito l'Hugo, *Storia del diritto Romano*, trad. Arlia, Napoli, 1857, p. 339, che quella specie di parallelo fra la *giustizia* e il *diritto*, che trovasi nel primo titolo delle *Pandette*, e che ebbe poi ad essere ripetuto da Giustiniano nelle sue *Istituzioni*, non occorre ancora nei *Commentarii* di Gaio.

(3) L. 2. Dig., *De iustitia et iure* (I, 1); Cic., *De Rep.*, III, Cap. xxxvii, scrive: « Justitia porro ea virtus est, quae sua cuique tribuit ». Vedi in proposito la nota n° 2 a pag. 135 e 136.

sentono ancora essi dell'influenza delle dottrine filosofiche greche. Per chi bene riguardi, infatti, l'*honeste vivere* può essere considerato come un vigoroso compendio di tutta la morale stoica, che riguardava il *bonum honestum*, come il *sommo* ed *unico bene;* il *neminem laedere* invece, è come un riassunto del principio da Epicuro posto a fondamento della *ragion naturale*, la quale si riduceva per lui ad un patto di utilità diretto ad impedire *che gli uni ledessero gli altri;* e per ultimo, il *cuique suum tribuere* indica la vera e propria funzione del diritto e della giustizia ad un tempo, quella che Pitagora, Aristotele e Platone avevano costantemente assegnato alla *giustizia* nelle loro speculazioni filosofiche, e che i giureconsulti avevano cercato di tradurre in atto coi loro responsi e colle loro interpretazioni. Ciò appare anche da questo, che lo stesso giureconsulto, pure attribuendo questi tre ufficii al diritto, si contenta poi di ridurre la vera caratteristica della giustizia alla *constans ac perpetua voluntas unicuique suum tribuendi.* Per tal modo il *neminem laedere* e l'*honeste vivere* nel concetto del giureconsulto segnano, per dir così, i confini estremi del dominio giuridico; l'uno determina la *funzione negativa* del diritto, quello cioè che esso impone di non fare; l'altro accenna all'*elemento etico* e *morale*, che deve pure avere la sua parte nel dominio giuridico: mentre poi il *cuique suum tribuere* indica la *funzione vera e propria* del diritto, che sta nell'attribuire ad ogni persona e ad ogni cosa ciò che ad essa appartiene, per guisa che abbiano la parte rispettivamente loro dovuta l'*aequum* e il *bonum*, l'*utilitas* e l'*honestas*, la *iuris ratio* e la *aequitatis benignitas*, il *ius commune* ed il *ius singulare*, la *significazione letterale delle leggi* (*verba legum*), e la *ragione* e l'*intendimento* di esse (*earum vis ac potestas*) (1).

---

(1) Quanto alla significazione da attribuirsi a questi tre precetti del diritto

Quel carattere filosofico, che Ulpiano ebbe così ad attribuire alla scienza del diritto, fu da altri giureconsulti attribuito eziandio al concetto di *legge*. Mentre questa nella sua significazione tecnica era stata definita: *quod populus, senatorio magistratu interrogante, iubet atque constituit*, i giureconsulti Marciano e Papiniano invece la definiscono, sulle traccie di Demostene: *commune praeceptum, virorum prudentum consultum, delictorum coercitio, communis reipublicae sponsio*. Che anzi a Marciano questa descrizione della *legge* non sembra ancora bastare ad indicarne la maestà, e sull'autorità dello stoico Crisippo anch'egli la chiama la *regina delle cose divine ed umane* (1).

87. In fine, quasi a compimento dell' edifizio, anche il concetto eminentemente ideale e speculativo di una *ragione naturale*, che erasi sopratutto venuto esplicando in Grecia, e per opera di Greci, penetrò ancor esso nella Giurisprudenza Romana. In questa era già adulta la nozione di un *jus gentium*, di un diritto cioè comune a tutti i popoli, dal quale eransi introdotte le guerre, separate le varie genti, fondati i regni, distinti i dominii, posti i termini ai poderi, introdotti i commerci (2). Era stato questo *jus gentium*, che il Pretore aveva dovuto applicare nelle controversie fra stranieri, od anche fra cittadini e stranieri; ed il medesimo riconosceva la propria autorità dal *consenso comune* dei popoli (3). Il *diritto naturale* invece, quale

---

sono da vedersi fra gli altri il Cuiaccio, *Recitationes solemnes* ad Tit. I, lib. I, Digestorum ad Leg. 10; il Savigny, *Traité du droit Romain*, trad. Guenoux, Paris, 1840, I, p. 401 e seg., ed il Moriani, *La filosofia del diritto nel pensiero dei Giureconsulti*, p. 73.

(1) L. 1 e 2 Dig., *De leg. et Senat. Cons.* (I, 3).

(2) L. 5, Dig., *De iustitia et iure* (I, 2).

(3) Questo carattere *storico* e *comparativo* del *ius gentium* quale fu inteso dai Romani è molto bene spiegato dal Puchta, *Corso delle Istituzioni*, Parte I[a], *Storia del diritto Romano*, § LXXXV, trad. Turchiarulo, Napoli, 1857, p. 107.

l'avevano inteso i Greci, anzichè essere fondato sul *consenso*, era un aspetto di quella *universale ragione*, di cui essi scorgevano le traccie nell'ordine dell'universo. Finchè erasi trattato di venir esplicando soltanto la legislazione Romana, il concetto *storico e comparativo* del *jus gentium* poteva esser sufficiente all'uopo; ma quando si trattò di dare una base filosofica al grande edifizio giuridico, il solo *consenso* dei popoli parve insufficiente, e allora il concetto romano del *jus gentium* venne in varia guisa ad accoppiarsi col concetto di un *diritto naturale*, come l'avevano inteso i Greci. Vi furono dei giureconsulti, fra i quali Ulpiano, che collocarono questo *diritto naturale* accanto al *jus gentium* ed al *jus civile*, e riuscirono così ad una divisione tripartita, per cui altro è il *diritto naturale*, altro il *diritto delle genti*, ed altro il *diritto civile* (1). Ve ne furono altri invece, fra i quali Gaio, che cercarono di innestare il concetto di una *ragione naturale* comune a tutti gli uomini col concetto del *jus gentium*, e, quasi fondendo insieme i due concetti, distinsero soltanto un *diritto civile* ed un *diritto delle genti*, ma diedero a questo il contenuto anche del *diritto naturale*. Infine,

---

(1) Son note le discussioni a cui diede origine la distinzione tripartita di un *diritto naturale, delle genti,* e *civile*, quale occorre in Ulpiano, e le censure che dagli interpreti furono mosse ad Ulpiano per avere ritenuto che il diritto naturale era comune agli uomini cogli altri animali. Con ciò Ulpiano non fece che rendersi interprete delle dottrine degli Stoici, a cui accenna lo stesso Cicerone nella Orazione *pro Milone*, ove dice: « non scriptam sed natam esse legem, quam feris natura ipsa perscripsit », come pure nel *De officiis*, I, Cap. III. Quanto allo sforzo, che fecero taluni autori, e fra gli altri anche il Savigny, Op. cit., vol. I, Append. I, *Jus naturale, gentium, civile*, p. 405, per ridurre a distinzione bimembre questa distinzione tripartita, parmi che non possa punto esserne il caso, dal momento, che anche il *diritto naturale*, quale fu inteso da Ulpiano, ha un'importantissima significazione, e trovò più tardi degli autori, e fra gli altri Hobbes, che ne continuarono la tradizione. Non può poi ammettersi, che l'opinione di Ulpiano potesse ritenersi una opinione sua particolare, dal momento che quella triplice distinzione pure occorre in altri giureconsulti, come in Ermogeniano e in Trifonino, e fu poi ripetuta in un libro di testo per gli studiosi, quali erano le *Istituzioni di Giustiniano*.

ve ne furono anche di quelli, che, come Paolo, adottarono decisamente la nozione del *diritto naturale*, lasciando pressochè in disparte il concetto del *diritto delle genti*, e questi più non distinsero che un *diritto naturale*, ed un *diritto civile*.

Le divergenze insomma fra i giureconsulti, quanto alla nozione di un *diritto naturale*, dipendono dal vario modo, in cui si vennero sposando ed accoppiando insieme la nozione del *diritto naturale*, quale fu concepito dai Greci e sopratutto dagli Stoici, ed il concetto del *jus gentium*, proprio dei Romani.

88. Di qui provennero eziandio le significazioni diverse, che furono dai giureconsulti attribuite al vocabolo di *jus naturale*. Così, ad esempio, Ulpiano, il quale fra i giureconsulti sembra attingere più largamente e direttamente alla filosofia Stoica, si ispirò a quel concetto degli Stoici, secondo cui l'universo era considerato come un grande organismo animato, percorso da una universale ragione, la quale ispirava, così ai bruti come agli uomini, l'istinto della propria conservazione. Per esso quindi il *diritto naturale* ha una significazione pressochè *fisica* e *naturale*, e comprende quelle leggi, o quei principii, che gli stoici chiamavano *prima naturalia* (τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν), i quali, destando in tutti gli esseri viventi *l'istinto della propria conservazione*, dovevano ritenersi comuni tanto agli uomini, quanto alle fiere e agli esseri viventi. Secondo Ulpiano, è dal *diritto naturale* così inteso, che discendeva la unione dell'uomo e della donna, la procreazione dei figli e l'educazione fisica di essi; istinti ed istituzioni, che intendono sopratutto alla *conservazione della specie umana* (1).

---

(1) L. I, § 3, Dig., *De iustitia et iure* (I, 1). « Jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit. Hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio: videmus etenim, cetera quoque animalia, feras etiam, istius iuris peritia censeri ». Non vi ha dubbio, che questo concetto del *diritto naturale* è una ispirazione della scuola stoica, la quale insegnava, che *il primo istinto di tutti i viventi è*

Gaio invece, che è dei giureconsulti il più curante nel rintracciare lo sviluppo istorico delle istituzioni giuridiche di Roma, diede una *significazione storica* al *diritto naturale*, e ritenne, che questo non fosse che il *diritto stesso delle genti* quale era stato concepito dai Romani, aggiungendo però, che il medesimo, per essere stato adottato da tutte le genti, doveva ritenersi costituito fra esse dalla stessa *ragione naturale*. Di qui provenne, che la sua definizione è evidentemente composta di due parti, nella prima delle quali si definisce il *diritto naturale* (*quod naturalis ratio inter omnes homines constituit*), e nella seconda il *diritto delle genti (id apud omnes peraeque custoditur)*, e il tutto deve essere chiamato *jus gentium* (*vocaturque jus gentium, quasi quo jure omnes gentes utuntur*). A mio avviso poi, fu questo il concetto, che, per essere più conforme alle tradizioni romane, prevalse sopra tutti gli altri; come lo dimostra il fatto che i giureconsulti attribuiscono nella sostanza tutte le istituzioni sociali al *diritto delle genti*. Essi solo poche volte ricorrono al *diritto naturale*, come contrapposto al *diritto delle genti*, come colà dove Ulpiano, seguendo le traccie della scuola Stoica, dopo aver affermato, che secondo il *diritto naturale* tutti gli uomini sono liberi ed uguali, considera poi la schiavitù e la manomissione, quali istituzioni del *diritto delle genti* (1).

---

quello della propria conservazione; donde induceva essere conforme a natura l'attendere a conservare se medesimo, e l'aver riguardo a tutte le condizioni, da cui dipende la conservazione del proprio individuo. È a vedersi in proposito Luigi Ornato, *Prolegomeni* alla traduzione dei *Ricordi* di Marco Aurelio. Torino, 1853, pag. 75.

(1) Il carattere *storico e comparativo* da Gaio attribuito al *diritto delle genti* appare anche dal modo, con cui egli viene a stabilire la esistenza di questo diritto: « Omnes populi, egli dice, qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utuntur » ; dal qual fatto attestato dall'esperienza induce poi l'esistenza di un *ius civile* e di un *ius gentium*. Gaio, *Comm.*, I, § 1°. Del resto il *senso* eminentemente *storico* di questo giureconsulto appare dai suoi *Commentarii*, in cui descrive per modo

Paolo infine, la cui sottigliezza metafisica è palese in molti altri frammenti, avrebbe afferrato il *diritto naturale* sotto un aspetto veramente metafisico ed ideale con definirlo: « *quod semper bonum ac aequum est* »; definizione, che non potrebbe essere respinta dallo stesso Aristotele, il quale definì la *giustizia naturale* « quella che ha dapertutto la medesima forza, e non dipende, nè dalle opinioni, nè dai decreti degli uomini (1) ».

Questi tre giureconsulti espressero così il *diritto naturale* sotto tre aspetti diversi, e mentre Ulpiano ne cercò la base nella *natura fisica* dell'uomo, che ispira ad esso, come a tutti gli esseri inferiori, l'istinto della propria conservazione; Gaio invece ne cercò di preferenza il fondamento nel *consenso* di tutte le genti, il quale attesta la conformità del *diritto colle genti* colla *ragione naturale*, e gli diede così una *base storica e comparativa;* e da ultimo Paolo cercò di dargli una *base metafisica ed ideale.*

Questo fu il proemio filosofico, che, ispirandosi alla filosofia greca e di preferenza allo Stoicismo, i giureconsulti, ormai fatti filosofi ancor essi, poterono premettere alla romana giurisprudenza. Ciò nulla toglie alla originalità del loro metodo, poichè l'elemento greco, come tutti gli altri elementi assimilati dalla legislazione di Roma, non penetra in essa, che sotto forma eminentemente romana, e in quanto non contraddice alle armoniche proporzioni della giurisprudenza Romana. Che anzi, quest'assimilazione dell'elemento Greco dimostra a quanta eccellenza fosse pervenuta l'opera romana, se potè avere quale conveniente ed adeguato proemio le migliori conclusioni, a cui erano pervenuti i filosofi greci.

---

la evoluzione storica delle istituzioni giuridiche, che la scoperta dei medesimi produsse un vero rivolgimento nella storia del diritto Romano.

(1) *Ethica Nicom.*, lib. V., Cap. x. Ed. Bkk., p. 1134, l. 20.

CAPITOLO IV.

Le origini del diritto presso i popoli dell'antica Germania.

89. L'Impero Romano e la primitiva Germania.— 90. Condizioni sociali dei Germani secondo la descrizione di Tacito. — 91. Essi afferrarono di preferenza il diritto, come potestà spettante alla umana persona.— 92. Condizione affatto primitiva, in cui trovasi il diritto come *legge* e come *scienza* presso gli antichi Germani. — 93. Riassunto.

89. I popoli dell'antichità cooperarono senz'alcun dubbio ad un'opera comune, ma essi lo fecero, pressochè inconsapevolmente, e comparirono gli uni dopo gli altri sul teatro delle gesta del genere umano. I popoli più giovani e più rozzi, che sono anche i più forti, sogliono di regola essere i conquistatori di quelli, che ebbero a precederli; ma sottentrano ad essi solo quando i primi, negli agi e nei comodi di una civiltà invecchiata, già ebbero a logorare quelle maschie virtù, che erano state la causa della loro grandezza. Per tal guisa, quando un popolo comincia a decadere, un altro già comincia a dar segno di vita. E questo è anche degno di nota, che il popolo, che già trovasi in via di decadenza, quando vede mancargli quelle virtù, che lo fecero grande, quasi suo malgrado sente la propria attenzione attirata verso il popolo, che è chiamato a succedergli, quasi per ricercare in esso il segreto del suo vigore e della sua forza.

Così era accaduto della Grecia, in cui elettissimi ingegni, come quelli di Polibio, Dionigi d'Alicarnasso e Plutarco, si applicarono a descrivere le gesta di quel popolo, che alla storia disgiunta e particolare di vari popoli aveva fatto sottentrare

la storia propria, come storia universale del genere umano (1), ed a paragonare le grandi figure della Grecia con quelle non minori, che avevano preparata la grandezza di Roma.

E così accadde anche di Roma, la quale, allorchè cominciò ad essere travagliata dalla stessa immensità del proprio impero, non potè a meno di volgere uno sguardo scrutatore alle immense foreste della Germania, e ai popoli che le abitavano. Mentre in Giulio Cesare noi troviamo l'uomo, che osserva i costumi dei popoli vinti, senza che pur traspiri in lui il sospetto che essi possano mai costituire un pericolo per Roma; in Tacito invece, già troviamo un quadro accurato di questa giovine ed immensa Germania, la quale in certe parti sembra da lui perfino essere proposta quale esempio ai Romani. Per tal guisa, il più grande storico dell'impero è pure il primo ad occuparsi di proposito della Germania, dimostrando, coll'accuratezza dell'opera sua, come essa costituisse ormai una seria preoccupazione per Roma.

90. La Germania, quale ci è descritta da Tacito, è un complesso di popoli, che per abitare un medesimo paese, per la loro origine comune, per una certa analogia nell'aspetto fisico, nella religione, nei costumi, nelle abitudini guerresche e militari, potevano ritenersi appartenere ad una stessa nazionalità (2). I suoi abitanti sono negli inizi della loro organizzazione sociale; sono ancora più nomadi che dèditi all'agricoltura, e conservano ancora evidenti le traccie di quell'ordina-

---

(1) « Postea vero evenit, scrive POLIBIO, *Historiarum*, I, ut in unum quasi corpus coalesceret historia, et res Italiae, Libyaeque cum Graecis atque Asiaticis miscerentur, et ad unum finem omnia tenderent. » E più sotto: « Ex his itaque libris manifeste omnes intelligent, necessarias Romanos facultates habuisse, quibus et rem talem, tantamque aggredi, et universalem principatum et dominatum nacti, desiderii sui compotes fieri potuerunt ». Traduzione di Nicola Perotto.

(2) TACITUS, *De moribus Germaniae*, 4.

mento, che suol essere chiamato patriarcale (1). I Germani infatti, così in Cesare come in Tacito, anzichè avere quei centri di vita sociale, che chiamansi città, sono divisi piuttosto in

(1) Sono a vedersi, quanto alle condizioni sociali dei primitivi Germani, oltre a Cesare ed a Tacito, l' OZANAM, *Les Germains avant le Christianisme*, I, p. 115; lo SCHUPFER, *Istituzioni politiche Longobardiche*, Introd., Firenze, 1863; il PERTILE, *Storia del diritto italiano*, Padova, 1873, I, p. 19 e seg.; il TROYA, *Storia d'Italia nel Medio Evo*, Napoli, 1839, vol. I, parte II, § 23 a 35; e lo STUBBS, *The constitutional history of England*, vol. I, chap. II, pag. 12, dove è descritta con molta cura e sagacità l'organizzazione sociale primitiva dei Germani. Egli ravvisa delle differenze nello stato sociale descritto dai due autori, e le spiega collo spazio di 150 anni, che corse fra l'uno e l'altro, e coi frequenti contatti, che da Cesare in poi esistettero fra i Germani ed i Romani. All'epoca di Cesare, essi, secondo lo STUBBS, erano in un periodo di transizione dalla vita nomade e pastorale ad una vita con residenza stabile e fissa sul medesimo suolo; non conoscevano ancora la *proprietà stabile* del suolo, ma solo il *possesso* di essa, che cambiavano di anno in anno. All'epoca di Tacito invece, la vita agricola già aveva ricevuto un maggiore sviluppo; al semplice *possesso annuale* già era sottentrata una *proprietà del suolo*, la quale tuttavia sembrava ancora essere tenuta in *comune*; e già si scorgevano gli inizii di una organizzazione civile e politica, la quale serbava ancora sempre un carattere eminentemente *militare*. Da ultimo egli cerca le attinenze fra l'organizzazione sociale Germanica e la *comunanza del villaggio* Orientale, e sembra sollevare dei dubbi intorno alla loro origine comune, per le differenze che intercedono fra esse. Queste differenze invece, a parer mio, possono essere facilmente spiegate, quando si consideri che la *comunanza del villaggio* non fu che il germe di quell'organizzazione sociale primitiva, che ebbe poi a prendere atteggiamento diverso in Grecia, in Roma e nella antica Germania. Questa *comunanza* quindi, appena trapiantata nell'Occidente, vi prese aspetti diversi, perchè i vari popoli svolsero quell'elemento e quell'assetto di essa, che era più consentaneo al proprio carattere. I Germani, fra gli altri, l'esplicarono sotto l'*aspetto militare*, e quindi si può dire di essi, che costituirono in certo modo una *nazione sul piede di guerra*. Quando si prenda per punto di partenza questo carattere dell'organizzazione sociale Germanica, le irregolarità di essa sono facilmente spiegate. Si capisce allora, che i Germani potessero combattere distribuiti per *famiglie e parentele*; si spiega la loro distribuzione in gruppi di famiglie di dieci, di cento, di mille, nei quali gruppi chi era capo in tempo di guerra, era anche giudice in tempo di pace; e si comprende eziandio quella singolare istituzione del *comitatus*, nella quale noi troviamo i giovani animosi stringersi intorno a qualche valoroso guerriero per tentare delle audaci imprese, quando le tribù già cominciavano ad essere stanche degli ozii della *pace*.

aggruppamenti più o meno numerosi di famiglie, che si reputano discese da un medesimo ceppo, e che costituiscono fra loro una specie di *comunanza di villaggio* (1). Allorchè poi trattasi di compiere qualche migrazione, od anche di mettere mano a qualche impresa, sono le intiere tribù e famiglie, che si mettono in movimento, raccogliendosi intorno al proprio *duca* od a qualche *individualità potente*, di cui sia nota la virtù in guerra.

91. Per quello che s'attiene al diritto, esso è proporzionato in tutto e per tutto alla loro organizzazione sociale, cosicchè presso i Germani si possono trovare le vestigia dell'aspetto, sotto cui il diritto fu afferrato dai popoli primitivi. Per essi il diritto non è più la *idea* così profondamente radicata nel popolo greco di un *ordine* e di una *proporzione,* che doveva regnare nella *città;* e non è neppure una *legge* o un *vincolo sociale*, a cui si debbono sottoporre le volontà degli individui, come lo avevano compreso ed esplicato i Romani; ma è sopratutto un *potere,* una *forza,* una *facoltà* spettante all'individuo, che ha altissimo il senso della sua personalità, e che in unione colla propria famiglia fa valere egli stesso il proprio diritto. Egli, per far valere il suo diritto, afferra di propria autorità la cosa, che crede appartenergli, si appiglia alla *pignorazione privata* contro il proprio debitore, ed alla *faida* o *vendetta* contro il proprio offensore (2). Il Germano minacciato nei suoi beni e nella sua vita, osserva il Gide, non trovasi ancora accanto, come l'uomo della società moderna, una potenza pubblica, pronta a difenderlo e ad armarsi per esso;

---

(1) Tacito, *Germ.*, XVI.

(2) Questo punto di storia dei primitivi Germani fu presso di noi illustrato da due giovani nostri professori; il Del Giudice, *La vendetta presso i Longobardi.* Milano, 1876; e il Nani, *Studio 2° sul diritto Longobardo.* Torino, 1878, ove sono descritte le vicende della *pignorazione privata* presso i *Longobardi.* È pure da vedersi il Ricotti, *Storia d'Italia dal Basso Impero ai Comuni.* Lezione XVIII. Torino, 1848, pag. 322.

ma egli non può contare che sopra di sè e sopra dei suoi congiunti, i quali si radunano, prendono le armi e perseguono l'offensore, finchè non ne abbiano ottenuto soddisfazione e vendetta (1). Nel diritto dei Germani trovansi così le traccie delle passioni, che dovettero agitare l'uomo primitivo, al modo stesso che nella loro vita occorrono molti tratti della vita eroica e giovanile dei popoli classici, che erano ormai pervenuti a una civiltà invecchiata. Il Germano primitivo è in parte come l'Achille d'Omero, del quale ebbe a dire Orazio che *nihil non adrogat armis,* e, al pari dell'antico Quirite, per essere soddisfatto dal debitore, ricorre alla *pignoris capio.* Nel diritto germanico pertanto, mentre occorre vigoroso ed energico il senso della *personalità* e *dignità individuale,* è ancora soltanto in via di formazione il concetto astratto di una *personalità collettiva e sociale.*

Quindi è, che, presso i Germani allora soltanto appariscono gli inizi della vita collettiva e sociale, quando si tratta di mettersi in moto per qualche impresa guerresca; perchè allora questa porge occasione al riunirsi delle loro assemblee, in cui si presentano armati, e alla elezione di un capo, che essi sollevano sopra gli scudi, e nel quale cercano sopratutto il *valore* e la *forza.* Cominciano così a sottoporsi ad una disciplina militare, del cui mantenimento sono incaricati gli stessi sacerdoti, e sarà questa, che servirà per prepararli ad accettare col tempo anche la disciplina della vita civile. Col tempo infatti, i loro *capi militari* finiscono per trasformarsi in *re,* in *duchi* e in *conti*; le loro assemblee perdono il loro carattere eminentemente *militare* per cambiarsi in assemblee *legislative*, a cui prendono parte il *Re,* gli *anziani* e gli *uomini liberi;* la virtù ed il coraggio, dimostrato sul campo, diventano una sorgente

---

(1) Gide, *Étude sur la condition privée de la femme.* Paris, 1867.

di distinzioni fra i diversi ordini sociali. Per tal modo insomma, sopra un *esercito* perpetuamente accampato e sul piede di guerra, si viene innestando e svolgendo la *nazione*, e l'*organizzazione militare* si viene gradatamente trasformando in una *organizzazione civile, politica ed amministrativa*.

Intanto per essi il carattere esteriore, da cui si riconosce la capacità di diritto, viene ad essere la *forza* del braccio e l'*attitudine alle armi*. Il vero soggetto capace di diritto è l'uomo, che per essere atto alle armi, è in caso di far valere il suo diritto, e il capo, che merita di essere eletto, è quello, che per forza e per valore siasi reso cospicuo fra gli altri (1). Di più, siccome per i Germani il diritto è una *potestà inerente alla persona*, così essi credono di portare con sè il proprio *diritto* e la propria *legge;* donde il principio della *personalità della legge,* secondo cui ciascun individuo si ritiene aver diritto di essere giudicato secondo la legge della nazione o tribù, a cui egli appartiene.

Intanto le istituzioni primitive germaniche dimostrano abbastanza, che il *diritto* nelle proprie *origini* cominciò a rivelarsi come *potestà spettante alla umana persona,* la quale sente il medesimo così potentemente, che nell'estrinsecarlo ricorre alla *forza* del suo braccio, ed ubbidisce alle *passioni* non ancora disciplinate dell'uomo primitivo.

92. Tuttavia, accanto a questo primitivo aspetto del diritto, dominante presso i Germani, noi vediamo già comparire tra essi

---

(1) Pertile, *Storia del diritto italiano,* I, p. 21. Egli mette molto bene in chiaro quel carattere del diritto Germanico primitivo, per cui l'*attitudine alle armi* è come il contrassegno della *capacità di diritto.* È quest'*attitudine,* che attribuisce i *diritti civili e politici,* e quindi gli *schiavi,* che non hanno tali diritti, sono pure esclusi dal portare le armi; ed anche le altre classi sociali sembrano essere classificate in base a tale attitudine. Di questo concetto poi si conservano lungamente le traccie nelle tradizioni e nelle abitudini della cavalleria.

anche il concetto di *legge*. Questa però non sembra ancora essere tradotta in iscritto, ma si presenta sotto forma di una *consuetudine;* la quale, facendosi sempre più generale, finirà per essere accettata dall'universale, e per mettere un ritegno allo imperversare delle private vendette. Ciò, che li spinge ad accettare questa *legge*, è la *necessità della pubblica pace*, la quale conduce le diverse famiglie a stipulare degli armistizi fra di loro, e ciò, che rende obbligatorie queste prime *consuetudini* e *leggi*, suggerite dal bisogno di *pace*, viene ad essere il *consenso* di coloro, che ne accettano l'impero. Ed anche questo è degno di nota, che il primo *senso* od *istinto*, che venne temperando le ire e le passioni di questi uomini primitivi, fu sopratutto il senso del proprio *utile e vantaggio*. Fu infatti l'*istinto dell'utile*, che diede origine allo svolgimento di quel sistema di *composizione*, le quali cominciarono prima dall'essere pattuite e stipulate da alcuni padri di famiglia, e poscia si vennero facendo generali per modo da dar origine ad una specie di tariffa per ogni specie di reato, finchè da ultimo diventarono obbligatorie, e furono imposte dalla stessa autorità, per metter termine alla violenza delle private vendette (1). Accanto tuttavia a quest'istinto dell'*utile*, già appare eziandio un cotal senso interno del *giusto*, ed è questo, che conduce questi barbari ad abbandonare la causa del colpevole e ad armarsi in difesa dell'innocente; come pure già compariscono i germi del concetto anche più astratto ed ideale dell'*onesto*, come lo dimostrano le loro istituzioni famigliari, che Tacito sembra proporre, come esempio, agli stessi Romani, e le pene presso di essi stabilite contro certe violazioni delle leggi morali, che disonorano l'umana natura.

Che se, presso i Germani, le *leggi* già sono in via di formazione e si trovano nel primo loro stadio, che è quello della *consue-*

(1) Davoud-Oghlou, *Histoire de la législation des anciens Germains*, Berlin, 1845, Introd., XXI, XXII, XIII.

tudine, non può dirsi altrettanto di una *scienza del diritto*, se non vuol chiamarsi tale la *conoscenza* delle loro *consuetudini non scritte*, la cui custodia, secondo il poco che ne dice Tacito, sembra essere riservata all'ordine dei sacerdoti, ai quali s'apparteneva « di imporre silenzio nell'assemblee, ed erano i soli, cui fosse lecito castigare, legare e battere, non per pena o imperio di capitano, ma quasi comandati da Dio » (1).

93. Riassumendo, presso i Germani, noi troviamo vigoroso il concetto di una *personalità individuale*, ma solo ancora in via di formazione quello di una *personalità collettiva* e *sociale*; potentissimo il senso dell'*utile*, che comincia a porre un freno alle private vendette, ma non ancora abbastanza svolti i concetti di *giusto* e di *onesto*. Essi comprendono il *diritto*, come una *forza* e *potestà* dell'individuo, ma non hanno ancora svolto il magisterio della *legge*, nel senso, che noi siamo usi di attribuire a questo vocabolo, nè ancora sono pervenuti ad una *conoscenza del diritto*, che possa meritarsi il nome di *scienza*. Ciò però non toglie, che anche i Germani abbiano portato il proprio contributo alla esplicazione del diritto, poichè essi recarono vivo e vigoroso quel sentimento della *personalità individuale*, che in Grecia erasi pressochè intieramente dimenticato, e che, dopo essere stato vigoroso negli inizi di Roma, erasi venuto sempre più affievolendo durante l'Impero. Per quanto essi nel loro comparire appariscano come una *forza indisciplinata*, intenta più a distruggere che ad edificare, a poco a poco però questa *forza* comincerà a farsi più *civile* sotto l'influenza della *legislazione romana*, e a farsi più *morale* sotto l'influenza dell'*idea cristiana*. Sarà per tale magistero, che l'elemento Germanico, dopo aver preparata la *distruzione* e *dissoluzione* del mondo antico, finirà per convertirsi col tempo in una *nuova energia*

---

(1) Tacito, *Germ.*, vii. Trad. Davanzati.

fisica e morale, che, penetrando in un organismo sociale già invecchiato, vi infonderà un lievito novello, e lo spingerà ad esplicare un nuovo stadio di convivenza civile ed umana, il cui svolgimento sarà poi il còmpito dell'epoca moderna. È lecito pertanto il conchiudere, che l'evoluzione dell'elemento germanico nel nuovo periodo di civiltà, che si prepara, può essere paragonato a quello di una *attività*, che, *violenta* ed *indisciplinata* nei propri esordî, è chiamata a convertirsi col tempo in quell'*energia morale* e in quella *laboriosità intellettuale*, che forma oggidì il carattere delle nazioni, in cui fu trasfuso in maggior copia il sangue degli antichi Germani.

Dopo ciò è tempo ormai di stringere i nodi, e di riassumere a grandi tratti il contributo rispettivo di queste tre famiglie di popoli nella grande opera comune di dare un nuovo svolgimento alle istituzioni giuridiche e sociali.

CAPITOLO V.

Contributo rispettivo di questi varii popoli allo svolgimento dell'idea giuridica.

94. Breve raffronto fra lo stato della convivenza sociale nell'Oriente e nell'Occidente. — **95.** Diverso carattere psicologico spiegato dai Greci, dai Romani e dai Germani. — **96.** Aspetto diverso, sotto cui essi afferrarono il diritto. — **97.** Elementi diversi, che essi recarono al diritto come *scienza*. — **98.** Diverso loro contributo allo svolgimento del diritto come *legge*. — **99.** Diverso sviluppo da essi dato al diritto come *potestà* spettante all'umana persona. — **100.** Transizione ad un nuovo periodo di civiltà.

94. Ormai è fuori di ogni dubbio, che queste tre famiglie di popoli nel loro separarsi già portavano con sè un certo fondo di istituzioni e tradizioni comuni. Esse infatti nei loro primordii conservavano ancora le traccie di quel primo stadio della convivenza umana, che chiamasi il reggimento patriarcale, quantunque sembrassero già avviarsi alla formazione di una vera convivenza civile e politica. Dopo essersi arrestati in paesi diversi, questi popoli dispiegarono la varietà originaria del proprio genio; dimentichi dell'origine comune si combatterono e conquistarono a vicenda; vissero una vita di guerra e di conquista conforme al loro carattere primitivo, eminentemente *belligero;* ma, pur combattendosi, svolsero rispettivamente le istituzioni sociali sotto l'aspetto *politico, giuridico* e *militare.* Essi fra tutti sembrano costituire come un uomo in grande, e rappresentare in certo modo l'umanità, che si trava-

glia per lo svolgimento di un nuovo periodo di vita sociale e politica.

Le prime basi di questa erano state poste nell'Oriente; ma mentre ivi, per la prevalenza soverchia di una classe sociale sopra tutte le altre, le prime istituzioni civili si arrestarono immobili e stazionarie, trapiantate invece nell' Occidente per opera di questi popoli percorsero un altro stadio del loro sviluppo. Mentre nell'Oriente noi abbiamo tutto un periodo di convivenza sociale, che si aggira intorno al concetto di *famiglia*, come intorno al suo perno; nell'Occidente invece, per opera loro, noi abbiamo già una vera *convivenza civile e politica*, in cui si vengono distinguendo quei concetti essenziali alla umana convivenza, che nell'Oriente non avevano ancora conseguito una esistenza propria e distinta. Di qui provenne, che la *religione*, la *scienza* e il *diritto*, che nell'Oriente formavano pressochè una cosa sola, nell' Occidente cominciarono ad assumere una missione diversa; che l'*individuo*, la *famiglia* e le *città*, che ancora erano confusi nel tutto indistinto della *comunanza del villaggio*, si separarono ed ebbero ciascuno una propria vita, come pure si cominciò l'analisi dei concetti di *utile*, di *giusto* e di *onesto*, che sono in ogni tempo i grandi motori delle azioni dell'uomo.

95. Nell'opera comune, i Greci recano sopratutto la propria *intelligenza*, i Romani la propria *volontà ferma* e *tenace*, i Germani la loro *forza* ed *attività*. I primi e gli ultimi sembrano occupare i due punti estremi, mentre i Romani stanno nel mezzo. Mentre l'*intelligenza* dei primi si abbandona in ogni ordine di cose alla ricerca dell'*ideale*, e l'*attività* degli ultimi invece si agita irrequieta e come inconsapevole dello scopo a cui intende; fra loro si interpone integra ed equilibrata la *volontà romana*, che li ravvicina, con sottoporli allo impero della propria *legislazione*. Ciascuno di questi popoli, nell'insieme della sua storia, è chiamato a percorrere per intiero

l'*evoluzione della facoltà* in esso prevalente. L'*intelligenza* del Greco incomincia col *buon senso* per finire all'*altissima speculazione;* la *volontà* romana, dopo esser partita da un istinto di *legalità* e di *conquista,* finisce col *proposito fermo* e *determinato* di sottomettere i varii popoli al *suo impero* e di esserne la *legislatrice;* ed infine la *forza*, presso i Germani, comincia a manifestarsi come una *forza fisica,* demolitrice del mondo antico, e finisce poi per innestare, in un altro periodo di civiltà, una nuova *energia intellettuale* e *morale* nel mondo sociale ed umano.

96. Di qui il contributo diverso, che essi recarono a quella grande opera dell'umanità, che chiamasi *incivilimento,* di cui è un aspetto lo svolgimento dell'idea giuridica.

Siccome l'*incivilimento* consiste nella esplicazione della integra natura dell'uomo, così anche il *diritto* non è che l'esplicazione di uno degli aspetti della attività sociale dell'uomo, e presentasi perciò sotto tante forme, quante sono le sue facoltà essenziali. Come tale, esso è una *idea* di giusta proporzione ed armonia che ne illumina la *intelligenza;* è una *legge,* che costringe le volontà individuali a rispettare l'ordine sociale, ed è infine *una potestà spettante all'uomo* di cercare nella società umana i mezzi per la propria conservazione e il proprio perfezionamento. Or bene, il Greco contribuì sopratutto a svolgere il diritto come *idea,* il Romano lo esplicò di preferenza come *legge,* mentre il Germano lo comprese quasi esclusivamente come *potestà spettante alla personalità individuale.* Questo è il carattere più generale, a cui si riconosce il loro contributo rispettivo all' opera comune dello svolgimento del diritto; ma ciò non toglie, che in ogni singolo aspetto, sotto cui può afferrarsi il diritto, siasi verificata fra essi una specie di divisione di lavoro.

97. Così, per cominciare dal *diritto,* in quanto è argomento di una *scienza* importantissima fra le altre scienze sociali, i

Greci a questa scienza somministrarono i *principii ideali e di ragione*, che debbono esserne il fondamento; i Germani le conservarono le vestigia delle sue *origini di fatto;* mentre i Romani le vennero additando le *costanti storiche*, mediante cui il diritto, partendo da violente ed umili *origini di fatto*, viene facendosi sempre più conforme ai *principii ideali di ragione*. Mentre i Greci da un lato colla propria *intelligenza* pervennero alla concezione di un *diritto naturale*, e i Germani dall'altro non conobbero che un *diritto positivo*, e questo anche grossolano e violento; i Romani invece, interponendosi fra essi colla fermezza della propria *volontà*, giunsero al concetto di un *diritto delle genti*, il quale raccogliendo tutto ciò che vi era di comune nelle istituzioni di tutti i popoli, venne ad essere come il *tramite*, per cui il *diritto positivo* delle varie genti potè diventare a poco a poco sempre più conforme alla *ragione naturale*.

98. Quello che accade nel dominio del *diritto* come *scienza*, si avverò pur anche in quello del *diritto* come *legge*. Mentre la *legge*, da un canto, è per i Greci un dono e un'invenzione degli Dei, ed è fatta manifesta agli uomini mediante la *ragione*, e dall'altro è per i Germani una *necessità* ed una *forza*, a cui conviene sottostare per mantenere la *pubblica pace*, pei Romani invece essa è un *commune praeceptum*, che risulta dal *consenso* delle volontà dei cittadini, e senza del quale sarebbe impossibile la convivenza sociale. Per tal modo i tre popoli assegnano alla *legge* un triplice fondamento cioè, la *ragione* (i Greci), il *consenso* (i Romani), e la *forza* (i Germani); ed anche qui il *consenso generale degli uomini* viene ad essere l'intermediario per dare alla *ragione* l'appoggio della *forza*, e per fare in modo, che la *forza* venga sempre più conformandosi a *ragione*. Parimente, mentre per i Greci la *legge*, avendo un fondamento *etico* e *morale*, deve proporsi di preferenza qual proprio intento l'attuazione del *buono* e del-

l'*onesto*, tra i Germani invece essa riesce a gran fatica a mitigare le violenze della privata vendetta, con ricorrere all'*istinto dell'utile,* al quale è dovuta l'introduzione delle *composizioni a denaro;* e infine presso i Romani, essa si ispira al concetto dell'*equo buono,* ossia del *giusto,* che attribuisce all'*utilità* ed all'*onestà,* all'*equità* e alla *stretta giustizia* la parte che loro spetta. Mentre così la *legge* da una parte cerca di preparare la via all'*honeste vivere,* e si contenta dall'altra del *neminem laedere,* si sforza invece coi Romani per tradurre in atto il *cuique suum tribuere.* Anche qui pertanto, il *sentimento del giusto,* energico sopratutto presso i Romani, viene ad essere l'intermediario per mettere d'accordo fra di loro l'*istinto dell'utile,* che era il solo, che potesse trovare ascolto presso gli antichi Germani, i quali trovavansi ancora in una condizione sociale affatto primitiva, e il *concetto etico,* che era l'*aspirazione ideale* dei Greci.

99. Una correlazione analoga presentasi eziandio nello svolgimento del diritto, come *potestà spettante* alla umana persona.

Nell'ordinamento patriarcale, da cui questi varii popoli prendevano le mosse, trovavansi commisti insieme i concetti della *personalità individuale*, quello della *famiglia,* e quello infine della *convivenza civile* e *politica* (1). Or bene ciascuno di questi popoli sembrò prendere principalmente di mira uno di questi concetti per dare ad esso tutto lo svolgimento, di cui poteva essere capace.

L'ingegno speculativo dei Greci idealizzò la *città* e lo *Stato,* e per opera dei suoi filosofi ne somministrò un concetto così organico, che anche oggidì non ebbe ad essere superato; ma intanto, affisandosi esclusivamente nello *Stato*, fu condotto ad assorbire in esso non solo la *personalità individuale,*

---

(1) Vedi sopra lib. I, Cap. I, n° 14, p. 17.

ma anche la *famiglia* e la *proprietà*, le cui sorti sogliono procedere di pari passo. Di qui provenne eziandio, che i Greci, fra i varii aspetti del diritto come potestà spettante all'uomo, diedero un'assoluta prevalenza alla *libertà politica*, col qual nome intesero « il diritto di partecipazione al governo della cosa pubblica » ; e spinsero questo concetto fino a tale da escludere dal novero dei cittadini non solo gli schiavi, ma pressochè gli stessi artigiani, perchè l'esercizio della professione toglieva loro tempo ed agio per attendere al governo delle cose civili e politiche.

I Romani invece, si presentano con un concetto vigorosissimo della *famiglia,* col qual vocabolo essi intendono dapprima non solo il *complesso delle persone* soggette alla *patria potestà* dello stesso padre di famiglia, ma anche il *complesso dei beni,* che ne costituiscono il *patrimonio.* È dalla riunione delle *res privatae* dei diversi padri, che è costituita la *res publica,* la quale chiamasi anche *patria,* appunto perchè risulta dall'accordo e dalla riunione dei *patres.* Quanto al loro *diritto,* esso sembra sbocciare dal seno stesso della *famiglia,* ed essere una esplicazione del concetto di *proprietà,* la quale costituisce l'aspetto essenziale, sotto cui essi comprendono l'*attività giuridica* dell'uomo. Per i Romani infatti la funzione del diritto si riduce sempre al *cuique suum tribuere,* cioè ad attribuire a ciascuno la sua *proprietà,* e questo concetto di *proprietà* è per essi tanto largo, che negli inizii comprende anche il potere del padre sui figli, quello del marito sulla moglie, e quello del padrone sullo schiavo, come lo dimostra l'analogia esistente fra le solennità, con cui si emancipa un figlio, e quelle con cui si aliena una cosa. Che anzi, dapprima il vocabolo di *familia* comprende ad un tempo le cose e le persone soggette alla medesima potestà (1), e forse anche un solo vocabolo, che fu quello di *manus,* indicò tanto il potere

(1) L. 135, *De verborum significatione,* § 1 a 2 (Dig. L. 16).

sulle persone, che quello sulle cose, sebbene più tardi siasi circoscritto a significare il potere del marito sulla moglie (1). Quindi si comprende che il giureconsulto Ulpiano abbia scritto: *Omne autem jus consistit aut in acquirendo, aut in conservando, aut in minuendo; aut enim hoc agitur, quemadmodum quis rem vel jus suum conservet, aut quomodo alienet, aut quomodo amittat* (2). Fu poi anche una conseguenza della preponderanza dei concetti e delle istituzioni della *famiglia* e della *proprietà*, che in Roma, per avere piena *capacità di diritto*, fu necessario essere *sui juris*, ossia avere la piena *padronanza di se stesso* in seno della famiglia; e che fra i varii aspetti della *libertà* quello sopratutto fu riconosciuto, che consiste nella libera disposizione delle proprie cose, così per atto fra vivi, come in occasione di morte (3).

---

(1) V. il Padelletti, *Storia del diritto Romano*. Firenze, 1878, periodo 1°, cap. xii, p. 111. Ivi l'autore, troppo presto rapito allo studio delle scienze giuridiche e politiche, argomentando da ciò che il vocabolo di *manus* occorre nei vocaboli di *mancipium*, di *res mancipi* e *nec mancipi*, di *mancipatio*, di *manumissio* e di *manus iniectio*, inferisce che il vocabolo *manus*, nella più antica lingua, stette probabilmente a designare *ogni sorta di potere sopra una cosa o persona*. A questo stesso proposito il Maine osserva a ragione, che un'antica espressione giuridica designa talvolta una quantità di cose, che più tardi sono poi indicate con nomi e vocaboli speciali. In tal caso il nome antico ancora si conserva, ma esso non designa più quel complesso di cose, che un tempo indicava, ma solo alcune fra esse. Così, ad esempio, il *potere dell'antico padre di famiglia* sulle persone, sulle cose, sui greggi e sugli schiavi, sui figli, e sulla moglie costituiva un tutto, che dovette probabilmente essere indicato con uno stesso vocabolo. Questo presso i primitivi Romani fu probabilmente quello di *manus*, ma più tardi si distinse il potere del padre secondo l'oggetto a cui si applicava; e mentre quanto agli schiavi ed alle cose si chiamò *mancipium* e *dominium*, quanto alla moglie invece conservò ancora l'antico nome di *manus* (*L'ancien droit*, pag. 279). Così pure il Jhering, *L'esprit du droit romain*, liv. II, 1° partie, tit. II, chap. iii, trad. Meulenaere, II, pag. 157.

(2) L. 41 Dig. (I, 4).

(3) « Nessun popolo forse dell'antichità (scrive il Padelletti, op. cit., p. 144), ha avuto ed ha trasmesso agli altri popoli un concetto del *diritto di proprietà* così assoluto, così esclusivo, così libero da riguardi secondarî, come il popolo Romano. Al potere del padre di famiglia sulle *persone* corrispondeva esattamente

Infine i Germani, sebbene abbiano ancor essi molto radicata l'istituzione della *famiglia*, tuttavia considerano il diritto come *inerente alla personalità individuale*, e riguardano come *capace di diritto* quella persona, che sia atta a portare le armi, e che sia così in caso di far valere e difendere colla *forza* il proprio diritto; ed è pure questo concetto, che li conduce ad avere in grandissimo pregio la propria *indipendenza personale*, e quell'aspetto della *libertà*, che chiamasi *libertà individuale*.

Di qui ancora un' ultima ed importante conseguenza. I Greci nello svolgimento del diritto videro di preferenza l'*elemento sociale;* ond'è che essi furono condotti ad assorbire in esso l'*elemento individuale*, e a svolgere di preferenza il *diritto pubblico* e *politico*. I Germani invece diedero quasi esclusivamente la preferenza all'elemento della *individualità*, e questa, procedendo senza alcun freno e ritegno, rese necessario quel grande svolgimento, che presero presso di essi le disposizioni del *diritto penale*. Da ultimo i Romani, prendendo le mosse dal concetto di *famiglia*, la quale da una parte è il compimento della *personalità individuale* e dall'altra è il *seminarium reipublicae*, cercarono di dare la debita parte all' *elemento individuale* ed al *sociale;* ond' è, che, dopo aver distinto nettamente il *diritto pubblico* dal *diritto privato*, diedero sopratutto a quest'ultimo tutta l' esplicazione, di cui poteva essere capace; perocchè è sopratutto il *diritto privato*, che trova le sue basi essenziali nelle istituzioni della *famiglia* e della *proprietà* (1).

---

il potere sulle *cose* che costituivano il suo patrimonio ». A ciò si deve aggiungere che il potere sulle cose e quello sulle persone non furono in antico che due aspetti del medesimo potere, il quale aveva tutti i caratteri di una vera *proprietà*, poichè solo il *padre di famiglia* era *sui iuris*, ed era di lui che si diceva: *pater familias in domu dominium habet.*

(1) Questo confronto fra questi tre popoli potrebbe essere spinto a particolari maggiori sopratutto per quanto si attiene alla forma della loro convi-

100. Per tal guisa quei varii aspetti del *diritto*, che ancora erano indistinti e confusi nell'Oriente, già cominciano ad essere variamente concretati da queste diverse famiglie di popoli; ma intanto l'opera, a cui essi cospirarono senza esserne consapevoli, è lungi ancora dall'essere compiuta. Ciascuno di essi esplicò un aspetto della natura umana e della vita sociale, ma non tutta la natura umana, nè tutta la vita sociale; ciascuno al suo concetto ispiratore diede tale sviluppo da assorbire in esso tutti gli altri, e per tal guisa, se sotto un aspetto può essere maestro, sotto gli altri deve contentarsi ancora di essere discepolo; come pure gli eccessi e le esagerazioni di tutti debbono contenersi e moderarsi a vicenda. È necessità quindi ancora, che queste varie concezioni del *diritto* e delle altre istituzioni essenziali alla società umana vengano a trovarsi un'altra volta a contatto; acciocchè incontrandosi, correggendosi, e contemperandosi a vicenda, si facciano sempre più chiare e distinte nei diversi elementi, che entrano a costituirle, e che questi elementi, svolgendosi di fronte gli uni agli altri così nel *tempo* come nello *spazio*, vengano a contenersi rispettivamente nei proprii confini e ad integrarsi gli uni cogli altri.

Questo è quanto accadrà in un successivo ciclo storico, in cui gli elementi tutti della civiltà Greco-Romana si rimescoleranno insieme con un elemento nuovo somministrato dall'idea Cristiana, e col sentimento vigoroso della propria *individualità* recato dalle tribù Germaniche. In questo nuovo periodo, come la storia del genere umano cesserà di essere quella di un solo popolo, che sottomette e conquista tutti gli altri, ma consisterà invece nell' intreccio delle relazioni fra i varii po-

---

venza civile e politica; ma crederei con ciò di uscire dai confini di un quadro, i cui lineamenti debbono essere necessariamente generali, e rimando il lettore ad una mia breve dissertazione col titolo: *Genesi e sviluppo delle varie forme di convivenza civile e politica*, Torino, Fratelli Bocca, 1878.

poli; così la scienza in genere e quella del diritto in ispecie cesserà dal voler dare prevalenza a questo o a quell'aspetto del diritto per cercare invece il consenso e l'accordo degli aspetti diversi, sotto cui esso si manifesta nella società umana. In questo periodo il quadro delle vicissitudini essenziali della idea del diritto, che era semplice, ma ancora indistinto e confuso nell'Oriente, e che già si era fatto più vario e molteplice presso gli antichi popoli dell'Occidente, verrà a prendere proporzioni pressochè immense, e mentre si verrà così allargando, acquisterà ad un tempo lineamenti più distinti e precisi; poichè nell'organismo sociale, come in qualsiasi altro organismo, a misura che questo si esplica e si perfeziona, viene a farsi sempre maggiore e al tempo stesso più coerente la divisione di lavoro fra le varie membra, che entrano a costituirlo.

Prima però di penetrare in quest'epoca novella, importa di assistere alla preparazione di essa; perchè ciò, che vi ha di più istruttivo, e intanto di più difficile ad afferrarsi nella storia, sono certamente queste epoche di transizione, in cui, accanto alla idea che tramonta, già si scorgono gli albori ed i forieri di quella che sorge.

LIBRO III.

Il diritto nel periodo di transizione dall'antichità classica all'età moderna.

CAPITOLO I.

Osservazioni generali e ordine della trattazione.

101. Durata e fasi diverse di questo periodo di transizione. — 102. Doppio lavoro di dissoluzione e di integrazione che si compie durante il medesimo. — 103. Epoca in cui finisce la dissoluzione del mondo antico e comincia l'integrazione del mondo moderno. — 104. Del dualismo fra Chiesa ed Impero che domina tutto questo periodo e conseguenze di esso.

101. Il filosofo, che investigando i fatti mira sopratutto a rintracciare il corso delle idee prevalenti nelle epoche diverse, non può certo pretendere di determinare nettamente, in base a questo o a quell'altro avvenimento storico, il principio e il termine di quel periodo di transizione, che si interpose fra la civiltà Greco-Romana e l'età moderna. Egli non può dimenticare, che se una civiltà comincia ad avviarsi verso la propria decadenza, ciò avviene perchè nel seno di essa già serpeggiano i germi di una civiltà novella, e che, anche nel succedersi di una civiltà ad un'altra, la morte e la nascita si avvicendano per modo, che i germi di questa debbono essere cercati nelle ceneri di quella. Per lui pertanto gli inizii di questo lungo periodo di transizione debbono essere cercati

durante la stessa decadenza dell'Impero, allorchè la base ideale, sovra cui questo era stato innalzato, già cominciava a scompaginarsi e a dissolversi a contatto della Idea Cristiana, e termina soltanto, allorchè dagli urti e dai conflitti del Medio Evo e del Rinascimento potè scaturire una quantità di idee nuove e feconde, così coordinate fra di loro, da essere base adeguata sovra cui erigere un nuovo ordinamento della società umana (1).

Quindi, sebbene la decadenza e la caduta dell'Impero, anzichè aprire un'epoca novella, chiudano l'antica, e sebbene il Rinascimento debba piuttosto essere ritenuto come il principio dell'epoca moderna, che come una continuazione dell'Evo di mezzo; tuttavia per seguire meglio questo lento passaggio dal mondo antico al moderno, torna qui opportuno di riguardare questi tre periodi, come tre momenti di una grande epoca di transizione. È solo collo studio della decadenza dell'Impero che si possono trovare i germi delle idee, che poi prevalsero nel Medio Evo, e sopratutto del dualismo fra Chiesa ed Impero; come è solo lo stato sociale ed intellettuale del Medio Evo, che può spiegarci quell'irrompere violento e quasi inaspettato di una nuova vita intellettuale e sociale, che ebbe ad avverarsi nel Rinascimento.

102. Intanto per tutto questo lungo periodo, nel quale si dissolve una civiltà antica, e si pongono le basi di una civiltà novella, sembra al filosofo della storia di vedere in lotta, e come alle prese fra di loro due forze gigantesche, che, pure operando in senso contrario ed opposto, cooperano insieme a

---

(1) « Ciò che chiamasi il Medio Evo, scrive in proposito il LAURENT, è un anello di una lunga catena. Per comprenderlo conviene abbracciare i destini dell'umanità nel loro insieme; separato dai secoli che lo seguono il Medio Evo diventa un enigma impossibile a spiegarsi, nè deve parimenti essere isolato dall'antichità; perchè sono i vizii della civiltà antica, che fanno comprendere la necessità di un evo di mezzo ». *Études sur l'histoire de l'humanité*, tome VII. *La féodalité et l'Église*, Bruxelles, 1861, Chap. I, in princ.

preparare quella base, sovra cui dovranno poi esplicarsi le nazionalità moderne.

Vi ha da una parte una *forza*, che potrebbe esser chiamata *dissolvente*, la quale non solo tende a rovesciare, ma ancora a sminuzzare e a scomporre nei suoi elementi primordiali il grande edifizio dell'Impero romano. I primi germi di essa già appariscono nel periodo di decadenza dell'Impero; ma passano ancora pressochè inosservati a somiglianza di quegli incomodi, che punto non si curano da un uomo di costituzione robusta, per quanto possano anche essere i forieri di malattia lunga e pericolosa. L'Impero continua ancora sempre a credersi immortale ed eterno; ma intanto la sua stessa immensità comincia a travagliarlo e l'energia dissolvente viene facendosi sempre maggiore; si introduce dapprima il dualismo fra Chiesa ed Impero; poi si separa l'Oriente dall'Occidente; e infine cade l'Impero di Occidente, sul cui territorio passano tutte le tribù Germaniche, per modo da cancellarne pressochè le leggi e le tradizioni, e da distruggere quasi intieramente quel vigoroso ordinamento municipale, con cui Roma aveva modellato, a somiglianza di se stessa, tutto il mondo allora conosciuto. Il più grande degli Imperi finisce così per scomporsi a poco a poco in un numero infinito di piccole signorie feudali; e quando Carlomagno, colla sua forza di mente e di braccio, tenta per poco di arrestare il corso ineluttabile e necessario degli eventi, gli elementi di dissoluzione sembrano dopo di lui prorompere con energia maggiore.

Accanto a questa *energia dissolvente*, trovasi in ogni tempo una *forza integratrice*, di cui uno sguardo acuto potrebbe già scorgere le traccie nella stessa decadenza dell'Impero; perciocchè soventi accade, che, mentre si rovescia l'edifizio antico, già si pongano le fondamenta del nuovo. Questa *forza integratrice* tuttavia non cominciò a manifestarsi in tutto il suo vigore, che allorquando l'opera di dissoluzione fu pres-

sochè compiuta. Fu allora, che gli elementi di natura affine, quasi portati da reciproca simpatia, presero a ricercarsi dapprima e poscia a ricomporsi insieme; fu allora che, distrutto l'antico ordinamento sociale, si cominciarono a preparar le basi di un ordinamento novello, e l'umanità sembrò ripetere, ancorchè in condizioni storiche molto diverse, una via già fatta, percorrendo un'altra volta quelle forme di convivenza sociale, che aveva già attraversato nei periodi anteriori. Fu sotto l'azione di questa forza integratrice, che gli uomini ormai stanchi dalle lotte e dai conflitti cominciarono a fermarsi nelle proprie terre, unendosi e quasi confondendosi con esse nel *periodo feudale;* fu per essa parimenti che accanto ai *castelli feudali* si formarono quegli aggruppamenti pieni di vitalità e di energia, che ripresero il nome antico di *municipii;* e infine fu questa medesima forza, che, dopo molte lotte ed esperimenti, riuscì a comporre i *feudi* ed i *comuni* in seno a quei *regni* e a quelle *monarchie*, che furono poi il primo passo verso la formazione delle *nazionalità moderne.*

103. Il momento storico, in cui queste due forze sembrano pressochè equilibrarsi, è per me quella parte dell'Evo di mezzo, in cui tutta l'Europa ebbe a subire l'ordinamento feudale.

È questo il periodo, in cui, mentre la *forza dissolvente* è pressochè esaurita per aver ridotto come a cadavere l'Impero, frantumandolo in tante piccole signorie feudali, la *forza integratrice* invece già comincia a fare le sue prove vincolando al suolo uomini un tempo amanti del libero scorazzare nelle foreste. Qui insomma la *dissoluzione* del mondo antico finisce e comincia *l'integrazione* del mondo moderno; ma intanto, siccome delle due forze l'una è ridotta ai suoi ultimi momenti, e l'altra è ancora soltanto nei proprii esordi; così il movimento diventa pressochè insensibile, e tutta l'Europa assume un aspetto monotono ed uniforme.

Solo da questa uniformità monotona comincia a sbocciare la

ricca varietà della vita sociale moderna in quell'epoca, che a gran ragione suol essere chiamata del *Rinascimento;* perchè fu con essa, che nell'organismo sociale, ormai fatto cadavere, prese di nuovo a rifluire il sangue e la vita. Fu allora soltanto, che al silenzio dei castelli isolati succedette il mormorio, e l'agitarsi irrequieto dei municipii; che all'isolamento succedettero i commercii; che i sentimenti di patria, di libertà, di pubblico bene, ormai dimenticati, ripresero a riscaldare i petti; e infine l'amore del vero e del bello e di tutto ciò che è veramente civile ed umano, tornò ad agitare le menti ed a produrre una compiuta rigenerazione del mondo sociale ed umano.

104. Mentre ferve questo immane lavoro di dissoluzione dapprima e di integrazione dappoi, due grandi concetti, ora indistinti, ora alleati, ed ora in lotta fra di loro, sembrano mantenere una specie di unità ideale frammezzo all'universale scompiglio (1). Essi sono i concetti di Chiesa e di Impero; da una parte l'Impero colla unità potente della propria organizzazione politica erasi imposto ai suoi stessi conquistatori, i quali, anche dopo averlo atterrato, continuarono a credere nella eternità della sua esistenza; dall'altra la Chiesa cristiana, a differenza delle religioni dell'antichità, erasi indirizzata a tutto il genere umano. Trovaronsi così di fronte l'idea superstite della *unità politica romana,* e l'idea nuova dell'*unità religiosa cristiana;* le quali, per essere affini fra di loro, riuscirono a comporsi insieme, e diedero così origine a un concetto, che esercitò una grandissima influenza per tutto questo lungo periodo di transi-

(1) Quanto alla storia e alle trasformazioni del concetto del Romano Impero è opera degnissima di attenzione quella del Bryce, *The Holy Roman Empire,* London, 1873, e si contengono eziandio poche, ma assennate osservazioni nel Villari, *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi,* Firenze, 1878, Introd., 3. Il Laurent poi dedicò alla gravissima questione tutto il tomo VI dei suoi *Études sur l'histoire de l'humanité,* il quale porta appunto per titolo: *La Papauté et l'Empire,* Bruxelles et Leipzig, 1860.

zione. Questo è il concetto di una *grande unità cristiana*, retta in cielo da Dio, padre comune di tutti, e governata in terra da due suoi vicarii, che sono il Pontefice e l'Imperatore. I due concetti di Chiesa e di Impero, di sacerdozio e di regno, di pontefice e di imperatore cominciarono nella decadenza dell'Impero ad essere pressochè in contrasto fra di loro, perchè si ispiravano a principii diversi, e, secondo il concetto di sant'Agostino, rappresentavano l'uno la *città celeste*, e l'altro la *città terrena*. Più tardi però, l'Impero fu costretto a chiedere l'alleanza della Chiesa, e da ultimo la Chiesa, che rappresentò il principio d'ordine nel medio Evo, sentì essa stessa il bisogno di far risorgere l'Impero. Per tal modo il concetto pagano d'Impero finì per ricevere il battesimo cristiano, e mentre da una parte l'Imperatore fu il difensore della fede e del Papato, dall'altra il Papato attribuì un carattere sacro all'Imperatore. I due principii però non poterono lungamente coesistere pacifici e concordi; presto sorse fra essi la questione di prevalenza, e nacquero così le lotte gigantesche fra Chiesa ed Impero, che sono il gran fatto dell'Evo di mezzo, e si prolungano in parte ancora nell'epoca moderna.

Mentre tuttavia Papato ed Impero si combattono fra loro, i popoli corrono la propria via; dopo essere passati per i *feudi*, creano i *municipî*, e poi sulle ruine dei *feudi* e dei *municipî*, ormai esausti dalle proprie lotte, si elevano le *monarchie*. Per tal modo dalle lunghe lotte non riescono vincitori nè la *Chiesa*, nè l'*Impero*; quella non riesce a collocarsi al disopra dei troni, e questo deve rinunziare alla Monarchia universale; ma frattanto i popoli riescono ad organizzare la ricca varietà delle nazionalità moderne.

Tali sono le idee dominatrici di quest'epoca di transizione, ed è solo con esse, che si può spiegare l'evoluzione che ebbe a subire in questo frattempo la vita giuridica e sociale.

CAPITOLO II.

Il diritto durante l'epoca di decadenza dell'Impero Romano.

105. La causa vera della grandezza di Roma deve cercarsi nella energia e fermezza di volontà, che costituiva la sostanza del carattere Romano. Roma dimostrò questo suo carattere prima col sottomettere a rigida disciplina i proprii cittadini, poscia col conquistare l'universo colle proprie *armi*, e infine col sottometterlo all'impero delle proprie *leggi*. Mentre gli Imperi dell'Oriente e quello stesso dei Persiani avevano lasciato alle varie comunanze, che entravano a comporli, le loro leggi e talvolta anche i loro principi, solo imponendo ad essi di contribuire all'esercito e al tesoro del gran Re; Roma invece, colla sua costanza di proposito, giunse a produrre in tutte le provincie del suo impero una assimilazione così potente, da sostituire la storia di un solo popolo a quella di tutti i popoli da essa conquistati. Essa apprese da tutti, ma intanto estese a tutti la propria lingua, le proprie leggi e la propria amministrazione municipale. Essa pervenne a tale da trasformare tutto il mondo antico in una immensa *Città*, di cui tutti si considerarono cittadini, e le cui varie parti erano tutte foggiate a somiglianza di quella,

che ne costituiva il capo ed il centro. Fu allora, che essa pose in ogni provincia un rappresentante del suo Principe; in ogni città un' imitazione dei suoi Consoli (*duo viri*) e una imitazione del proprio Senato (*Curia*); e dove era impossibile estendere il proprio ordinamento municipale, fondò almeno delle *colonie*, che preparassero lentamente il terreno allo stabilimento di esso. Essa riuscì così a fondare un Impero, le cui parti erano così coerenti fra di loro da poter essere considerate quali membra diverse di un medesimo organismo (1). Colla sua *legislazione* poi Roma cercò di collocarsi arbitra frammezzo alla *idealità* dei Greci ed alla *attività irrequieta* dei Barbari, e mentre cercò da una parte di assimilare ciò che eravi di pratico nella filosofia greca, cercò dall'altra di romanizzare e di incorporare nelle proprie legioni i Barbari, che romoreggiavano ai confini dell'Impero.

106. Finchè la volontà Romana fu sorretta dalle virtù antiche, essa riuscì a padroneggiare il duplice elemento; e fu questo il motivo, per cui l'antica energia, che era già scomparsa negli altri elementi della vita Romana, continuò a mantenersi vi-

---

(1) L'idea di questa potente unità politica Romana è splendidamente espressa dai seguenti versi di Claudiano, *In secundum consulatum Stilichonis* (v. 150 a 160):

> Haec est in gremio victos quae sola recepit,
> Humanumque genus communi nomine fovit,
> Matris, non dominae, ritu; civesque vocavit
> Quos domuit, nexuque pio longinqua revinxit.
> Huius pacificis debemus moribus omnes
> Quod veluti patriis regionibus utitur hospes;
> Quod sedem mutare licet; quod cernere Thulen
> Lusus, et horrendos quondam penetrare recessus;
> Quod bibimus passim Rhodanum, potamus Oronten;
> *Quod cuncti gens una sumus; nec terminus unquam*
> *Romanae ditionis erit.*

Vedasi quanto alla influenza dell'unificazione Romana sulla storia del mondo, Alessandro Humboldt, *Cosmos*, trad. Lazari, II, p. 161 a 179; e l'Ozanam, *Études Germaniques*, I, Chap. vi, p. 279.

vace nella sua *legislazione*. Questa fu come il compimento e il culmine dell'edifizio, che i Romani avevano innalzato colla pertinacia del proprio volere.

Ma appena la legislazione Romana diventò quella di tutte le genti, e la cittadinanza di Roma venne ad essere estesa a tutti i sudditi di uno sconfinato Impero, anche questa missione ebbe ad essere compiuta, e fu allora, che l'opera Romana venne avviandosi gradatamente verso la propria rovina, come gradatamente era pervenuta al culmine della sua grandezza. I varii elementi, che dalla ferrea energia della volontà Romana erano stati insieme costretti, cominciarono, per dir così, ad essere abbandonati a sè stessi. Da una parte la filosofia greca, che era stata trapiantata in Roma, venne espandendosi nell'Oriente e sopratutto in Alessandria d'Egitto e in Costantinopoli, ove getta gli ultimi sprazzi della propria luce. Dall'altra i Barbari, che formano ormai il grosso dell'esercito Romano, continuamente agitati da sommosse, mentre da una parte sono la base della *forza romana*, dall'altra costituiscono ormai un grandissimo pericolo per Roma (1).

Quanto alla giurisprudenza romana si può dire di essa, ciò che si disse dell'Impero, che essa era travagliata dalla stessa immensità e ricchezza dei suoi materiali, e quindi non ha quasi più altra risorsa, fuorchè di venir riassumendo e compendiando se stessa, come dimostrano le molte collezioni, che ebbero a succedersi da Gregorio ed Ermogeniano a Giustiniano.

107. Questo stato di cose avrebbe ancor potuto durare lungamente, quando dall'Oriente non si fosse venuta diffondendo una nuova religione, e dal Settentrione non si fosse staccata una nuova colluvie di Barbari.

La religione Cristiana presentasi per certo senza alcuna pretesa

---

(1) Gibbon, *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire Romain*, trad. Guizot, Paris, 1812, VII, pag. 122.

al governo delle cose civili; ma intanto viene diffondendo dei concetti morali, che sono in gran parte la negazione di quelli che costituivano la base, sopra cui erasi elevato l'edifizio della grandezza Romana. All'amor sconfinato per la patria il Cristianesimo fa sottentrare l'amore illimitato di Dio e del prossimo; al desiderio smoderato di potenza, di gloria e di imperio fa succedere l'umiltà nei pensieri e nelle opere e l'amore della povertà. Esso è lungi dal voler combattere l'Impero, di cui i Cristiani costituiscono anzi un ottimo elemento; ma intanto, combattendo la religione, la filosofia ed i sentimenti, in parte artificiali, sopra cui erasi innalzato l'edifizio romano, distrugge a poco a poco quel *cemento ideale*, che serviva a stringerne le varie parti (1).

Da un'altra parte i Barbari già conquistati sono in continue sommosse, e dietro di essi ne compariscono sempre degli altri, che la volontà romana, ormai affievolita, non può più riuscire a padroneggiare.

L'Impero si dibatte contro queste due potenze, di cui una ne dissolve la compagine interna, mentre l'altra lo travaglia ai proprii confini; persegue da una parte il Cristianesimo, e dall'altra fa seguire il nome dei proprii Imperatori da una lunga sequela di titoli, che ricordano le loro vittorie sui Barbari; ma esso finisce col tempo per soccombere nell'una e nell'altra lotta.

Da una parte l'Impero trovasi costretto a richiedere della propria alleanza la religione Cristiana e ad assiderla sul trono;

---

(1) I primi cinque libri dell'opera di Sant'Agostino, *De civitate Dei*, sono diretti a dimostrare che la rovina dell'Impero non era da attribuirsi ai Cristiani; e ciò è verissimo nel senso che i Cristiani non attaccarono direttamente l'edifizio dell'Impero; ma ciò non toglie, che l'idea Cristiana distruggesse poco a poco tutta la base ideale, sovra cui riposava l'Impero, come lo dimostra la stessa opera di Sant'Agostino, la quale contiene un esame critico della religione, delle istituzioni e dei sentimenti su cui erasi innalzato l'edifizio dell'Impero Romano.

e dall'altra, per poter bastare alla propria difesa, trovasi forzato prima a mutare la propria sede, e più tardi a dividersi in impero d'Occidente e in impero d'Oriente.

108. Fin da questo punto il dualismo fra la Chiesa e l'Impero già comincia ad apparire, e anche la Chiesa, al pari dell'Impero, viene a dividersi in Latina ed in Greca; accanto alla potestà civile già compare una potestà ecclesiastica, e accanto alle leggi civili già occorrono gli inizii di una legislazione Canonica (1).

Tuttavia in fatto di *legislazione* l'Impero conserva ancor sempre la propria superiorità ed autonomia; e continua a dar mano al compimento della grand'opera della legislazione, e a riassumere per così dire le conclusioni di essa; mentre invece la Chiesa fin d'allora coi suoi santi Padri sembra stringersi in alleanza colla filosofia della Grecia, e valersi di essa per spiegare i dogmi e per confutare le eresie (2).

109. Quegli che sembra, in quest'epoca di transizione, riassumere il pensiero della Chiesa, e che intanto, per essere uscito dal mondo, potè conoscere a perfezione anche le condizioni, in cui trovavasi l'Impero, è certamente Marco Aurelio Agostino, Santo Padre della Chiesa Latina (3).

Nel suo libro della *città di Dio* egli contrappone fra di loro la *città del mondo* e la *città di Dio*, la *città terrena* e la *città celeste*. Egli trova gli inizii di queste due città nella storia del genere umano, cominciando fin da Caino ed Abele. La *città del mondo* per mezzo dei Medi, degli Assiri, dei Persiani,

---

(1) Questo sforzo della Chiesa fin dai suoi primi inizii per imitare in ogni sua parte il civile governo è messo molto bene in rilievo dal Bryce, *The Holy Roman Empire*, London, 1873, pag. 99.

(2) Cfr. Forti, *Istituzioni civili*, Firenze, 1841, I, pag. 147 e pag. 181; Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, trad. Cousin, Paris, 1837, I, pag. 247.

(3) Gibbon, Op. cit., VI, pag. 238.

dei Greci, dei Romani, fonda vastissimi imperi (1); mentre accanto ad essa si esplica umile e dimessa fino all'epoca Cristiana la *città di Dio*, le cui tradizioni son serbate dal popolo d'Israello (2). La *città del mondo* ha i suoi filosofi, di cui egli segue le vicende, cominciando dai sette Sapienti, e venendo fino a Platone e agli ultimi Platonici, i suoi scrittori politici, come Cicerone, e i suoi eruditi, come il dottissimo Varrone (3). La *città di Dio* invece ha i suoi profeti, le cui dottrine sono più concordi che non le opinioni dei filosofi della *città del mondo* (4).

Delle due città, non v'ha dubbio che è destinata a prevalere la *città di Dio*, ma non tutto ciò che si opera nella città terrena, deve essere condannato. Egli riconosce ad esempio, che l'impero del mondo fu un compenso, che la Provvidenza accordò alle antiche virtù di Roma, e che dei filosofi mondani Socrate e Platone poterono colla forza della propria ragione innalzarsi alla contemplazione di un Dio, che accostasi grandemente al Dio dei Cristiani (5).

Ho creduto di fare particolar menzione di queste dottrine di sant'Agostino; perchè a parer mio saranno poi queste idee, che, penetrando nel medio Evo, condurranno a distinguere l'*imperator coelestis* e *l'imperator terrenus*, ed a proclamare la

---

(1) *De civitate Dei*, lib. XVIII, cap. II.

(2) *De civ. Dei*, lib. cit., cap. III e seg.

(3) Ved. *De civ. Dei*, lib. VIII, dove si percorrono in modo abbastanza particolareggiato le vicende della filosofia Greca.

(4) *De civ. Dei*, lib. XVIII, cap. XLI.

(5) SANT'AGOSTINO, op. cit. Nel lib. V, cap. XVI, egli discorre del primato politico dei Romani, e nel lib. VIII, cap. VIII e IX del primato dei filosofi Platonici nelle dottrine morali. Cfr. lo STHAL, *Storia della filosofia del diritto*, trad. Torre, Torino, 1853, vol. I, pag. 51. Chi poi ricerchi una più larga trattazione della dottrina di Sant'Agostino può trovarla nel RITTER, *Histoire de la philosophie chrétienne*, trad. Trullard, Paris, 1844, vol. II, lib. VI, pag. 137; ed anche nell'OZANAM, *La Civilisation au cinquième siècle*, pag. 559.

prevalenza in ogni ordine di cose della *potestà ecclesiastica* sulla *potestà civile*. Le idee maturano lentamente nel seno dell'organismo sociale, e talvolta molti secoli prima può trovarsi quel germe, che solo riuscirà ad esplicarsi più tardi.

Intanto vien mancando a poco a poco all'Impero quel cemento ideale e quella coerenza delle parti col tutto, che, necessarii per conservare qualsiasi organismo sociale, erano sopratutto indispensabili in un colosso come l'impero di Roma, e preparasi insensibilmente il grande avvenimento della caduta dell'Impero d'Occidente.

CAPITOLO III.

L'evoluzione dell'idea giuridica nel Medio Evo.

§ 1°

Carattere generale dell'Evo di mezzo e partizione di esso in diversi periodi.

110. Elementi diversi che si trovarono di fronte alla caduta dell'Impero di Occidente. — 111. Necessità storica di un Evo di mezzo. — 112. Necessità di studiare la natura psicologica dell'uomo per comprendere il Medio Evo. — 113. Carattere psicologico dell'uomo nell'epoca di mezzo. — 114. Nuovo corso di cose sociali ed umane che si verificò nel Medio Evo e divisione di esso in diversi periodi.

110. La caduta dell'Impero di Occidente era stata preparata così lentamente, che i popoli quasi non avvertirono il grande cataclisma che ebbe a compiersi con essa. Ciò però non toglie che essa segni il principio di un'epoca novella, la quale incomincia col ravvicinamento di popoli, di dottrine e di istituzioni sociali, che corrispondono a condizioni di civiltà affatto diverse.

Quei popoli, che, dopo essere partiti da un centro comune, avevano compiuto un diverso viaggio, vengono di nuovo a trovarsi di fronte, e sono costretti dalla necessità a convivere gli uni cogli altri. Per il diverso genere di vita sociale, che ciascuno ebbe a condurre, essi sono nelle *idee*, nelle *leggi*, e nelle *istituzioni* a tale distanza fra di loro, che sarebbe pressochè impossibile, che riuscissero a riconoscersi e a com-

prendersi, quando non valesse a ravvicinarli quel principio Cristiano, che dopo essere partito dall'Oriente già cominciò a diffondersi per ogni dove, e a costituire una specie di vincolo e di colleganza fra popoli, che non avevano altro di comune fra di loro (1).

Per tal guisa l'Occidente, l'Oriente, e il Settentrione vengono a trovarsi di fronte. Noi abbiamo da un lato un Impero, il quale, ancorchè in parte caduto, continua ancora a ispirare venerazione e rispetto colla grandezza delle proprie ruine, perchè riassume in sè tutta la civiltà dell'Occidente. Abbiamo dall'altra una religione, che, dopo essere partita umile e dimessa dall'Oriente, ormai s'impose all'Impero Romano, e sembra allearsi con esso per disciplinare ed educare alla vita civile quelle popolazioni Germaniche, che, partendo dal Settentrione ed incalzandosi le une le altre, corrono precipitose sopra l'Italia, cuore e centro dell'antico Impero. Da una parte l'idea Cristiana pone in comune un nuovo *elemento religioso, etico* e *morale*, e dall'altra l'Impero lascia dietro di sè una grande *eredità giuridica e politica*, mentre i popoli Germanici recano con sè una *forza* ed *energia fisica e morale*, che le stirpi Greche e Latine in parte già avevano logorato nel lungo cammino da esse percorso. L'umanità sembra così essere richiamata ai suoi principii: la *religione*, il *diritto*, e la *forza* sembrano di nuovo confondersi insieme, e riunire i proprii sforzi per preparare il terreno ad un nuovo periodo di civiltà.

---

(1) L'influenza esercitata dall'idea cristiana per unire insieme popoli, le cui condizioni politiche e sociali erano compiutamente diverse, è ammessa da tutti gli autori, quali che possano essere le loro opinioni. Possono vedersi fra gli altri il Laurent, *Études sur l'histoire de l'humanité*, tome V: *Les Barbares et le Christianisme;* e l'Ozanam, *La civilisation au cinquième siècle*, Paris, 1855, i quali rappresentano, senza alcun dubbio, due diversi punti di vista nell'apprezzamento della influenza del Cristianesimo.

111. La distanza mentale fra le genti, che rappresentano questi diversi elementi di vita sociale, è troppo grande, perchè esse possano senz' altro accomodarsi le une accanto alle altre; e quindi viene ad essere indispensabile un *Evo di mezzo*, il quale, come suona la parola stessa, possa essere di transizione fra una civiltà che si dissolve e un' altra che si prepara. È questo un periodo di conflitto, di lotta, di cozzo fra questi varii elementi; in esso si incrociano le razze, si scambiano le idee, si mescola il vecchio col nuovo, e sembra ricorrersi in un breve spazio di tempo tutto quel cammino, che l'umanità aveva prima già percorso. In esso i popoli in parte già logorī dai vizi di una civiltà invecchiata sembrano esser richiamati ad una condizione sociale più rozza ed incolta, e quelli invece, che ancora sono barbari ed incolti, abbandonano a poco a poco la vita nomade ed avventurosa per ricoverarsi nei castelli e fra le mura di una città, e mentre prima non conoscevano che il maneggio delle armi apprendono a poco a poco ad impallidire sui libri. Il cosmopolitismo Romano e l'individualismo Germanico, l'idea Romana di Stato e l'idea Germanica di libertà e di indipendenza individuale, l'organizzazione municipale Romana e l'organizzazione pressochè esclusivamente militare delle tribù Germaniche, la Chiesa e l'Impero, la filosofia e la legislazione, la rivelazione e la ragione formano altrettanti dualismi che si trovano di fronte, e che debbono essere conciliati insieme su quella base religiosa e morale, che ebbe ad essere recata dal Cristianesimo.

Sono questi coefficienti storici diversi, che rendono il Medio Evo così difficile a spiegarsi; perchè lo storico non ha sempre quei mezzi di scomposizione, di cui può disporre il chimico, e quindi non sempre riesce a sceverare ciò che possa essere attribuito a questo o a quell'elemento.

112. Si aggiunga che la tradizione giuridica e politica tramandata dai Romani, l'energia e la forza giovanile propria

della stirpe Germanica, e la nuova morale Cristiana possono bensì spiegare il carattere storico particolare dell'epoca; ma non possono da sole darci una ragione di quello speciale processo di cose sociali ed umane, che ebbe ad avverarsi nell'Evo di mezzo. Perchè in quest'epoca si ritornò prima ai *feudi,* e poscia ai *municipî?* Perchè, dopo avere sperimentati e questi e quelli, si continuò la via, e si riuscì così ai *regni* ed alle *monarchie?* Perchè infine il Medio Evo presenta in ogni sua parte tanti tratti di somiglianza con quelle epoche, che il dottissimo Varrone chiamerebbe *divine* ed *eroiche?* Tutti questi sono quesiti, a cui la storia non può rispondere da sola; perchè la risposta ai medesimi deve essere cercata nello studio accurato della natura dell'uomo e delle leggi costanti, che governano lo svolgimento della convivenza sociale ed umana.

L'uomo dell'epoca di mezzo, unicamente perchè nella sua mente si agitavano confusamente idee di origine Romana, Cristiana e Germanica, delle quali ignorava perfino la provenienza, non cessava perciò di essere un uomo, e fu, seguendo questa sua costante natura umana, che egli ricavò dalla confusione dell'epoca un mirabile e regolare processo di cose sociali ed umane. In quest'epoca furono immensi i patimenti dell'uomo, ma non furono minori le forze che egli ebbe a spiegare. Egli può in certo modo essere paragonato a colui, che debba riprendere uno studio da gran tempo intralasciato, il quale, prima di procedere innanzi, deve almeno a grandi tratti richiamare alla sua memoria il cammino già fatto; e le genti diverse, che in esso si trovarono di fronte, operarono a guisa di persone, di opinioni affatto diverse, le quali, per mettersi d'accordo, debbono di necessità prendere le mosse da un punto, in cui tutte possano consentire. È per questo che il Medio Evo contiene in piccolo tutta una storia del genere umano; riverbera tutti gli stadii dell'umanità; sperimenta un'altra volta tutti quei concetti e quelle istituzioni, di cui aveva già fatta esperienza

nelle epoche anteriori; riproduce tutti i vizi e le virtù delle epoche primitive ed eroiche; e che, solo dopo un ricorso delle primitive istituzioni sociali, l'umanità riesce a riprendere via, ed a cominciare un nuovo periodo di convivenza civile e politica (1).

---

(1) L'idea di un *ricorso di cose sociali ed umane*, che si sarebbe avverato durante l'epoca di mezzo, fu enunziata e svolta dal nostro VICO nella sua *Seconda Scienza Nuova*, libro V. Se vi fu un'idea, che incontrasse l'universale disapprovazione, fu questa. Si disse: che egli negava il progresso dell'umanità; che la faceva aggirare in un circolo perpetuo di *corsi* e di *ricorsi*; e non mancarono anche di quelli, che giunsero fino a riguardare « *questo sistematismo del Vico, come una vera mania* » (Carlo CANTONI, *G. B. Vico, Studii critici e comparativi*, Torino, 1867, p. 231). Malgrado tutto ciò, gli studii, che si fecero posteriormente sul Medio Evo, e anche sulle leggi, che governano lo svolgimento delle società umane, confermarono in parte la potente divinazione del Vico, alla quale erasi data una significazione, che non era nella mente del suo autore. Il vero concetto del VICO sta in dire, che la *mente umana*, sulle cui modificazioni si modella il corso dell'umanità, ogni qual volta deve riprendere via per incominciare, come egli dice, un *nuovo ordine di umanità*, deve brevemente ripetere il cammino già fatto. Con ciò egli non volle negare il *progresso*; ma determinare il modo, in cui questo si compie, ed insegnare all'individuo ed ai popoli questa grande verità: che essi non potranno mai fare un reale e duraturo progresso, se non quando abbiano, per dir così, rinfrescato nella propria mente tutto ciò che essi ebbero ad apprendere dagli studi e dalle esperienze anteriori. Così inteso, il concetto del VICO è profondamente vero; ma ciò non toglie, che egli, pieno d'amore per una idea, la cui lunga e progressiva maturazione nella sua mente può raccogliersi dal confronto della *Seconda scienza nuova* colle sue opere anteriori, l'abbia forse alquanto esagerata stabilendo dei raffronti, che potranno essere *ingegnosi*, ma non sono *veri*. I *ricorsi* si compiono nelle cose umane, ma si compiono sempre sopra materiali storici diversi: e quindi qualsiasi *ricorso* non è una ripetizione del periodo anteriore, ma dà sempre luogo a risultati diversi. L'uomo del Mèdio Evo, sebbene abbia i caratteri dell'*uomo primitivo*, si trova tuttavia in condizioni istoriche affatto diverse da quelle del *romano primitivo*; perchè le *idee* e le *tradizioni*, che si agitano confusamente nella sua mente, sono affatto diverse da quelle, che si agitavano nella mente del *primitivo romano*. Per uscire da questa confusione, essi seguono il medesimo processo *psicologico* e *mentale*; ma intanto i risultati sono diversi, e quindi altra è la *barbarie ritornata*, come la chiama il VICO, ed altra la *barbarie*, che precede la fondazione di Roma; altri sono i *feudi* e i *vassallaggi* del Medio Evo, ed altri i *patronati* e le *clientele* di Roma antica; altro infine è il *municipio* del Medio Evo, ed altro il *municipio* Romano. Ciò che vi ha di comune e di costante è il *processo psicologico*; ma anche un processo

113. Intanto, per comprendere nei suoi lineamenti principali questo processo regolare e costante di cose sociali ed umane, importa di determinare sopratutto quel carattere psicologico, che dà una impronta speciale all'uomo dell'epoca di mezzo.

Intorno a questo carattere fondamentale si scrisse lungamente, ed in senso assai diverso, per cui il Medio Evo ora fu detto l'epoca della prevalenza dell'*individualità;* ora quella in cui prevalse la *forza;* ora fu chiamato senz'altro un'epoca di *tenebre* e di *confusione;* ora un'epoca *sacerdotale e di misticismo;* ed ora anche un'epoca *di virtù cavalleresche e militari.*

A nostro avviso però, il vero carattere dell'Evo di mezzo, è al medesimo comune con tutti quei periodi, in cui si pongono le origini di un *nuovo ordine di umanità*, ossia di un *nuovo corso di cose sociali ed umane* (1). Esso consiste essenzial-

---

identico, se applicato a *materiali storici diversi,* non può a meno di produrre dei risultati compiutamente diversi. Del resto oggi già molti ravvisano una specie di *ricorso* nell'*Evo di mezzo*, e questo modo di vedere trova anche una conferma nella teoria, che suol essere chiamata dell'*evoluzione,* perchè uno dei principii di questa è, che la *forza persistente,* che incalza la *materia* di una in altra formazione, ogniqualvolta si accinge a produrre un organismo superiore, debba prima fargli attraversare, almeno in embrione, tutte le fasi, per cui passarono gli organismi inferiori. Fra essi mi limito a citare il SUMNER MAINE (le cui idee hanno soventi molta analogia con quelle del VICO), il quale trova, che nel Medio Evo *rivissero molte istituzioni primitive,* che erano già scomparse nel mondo Romano (*L'Ancien droit,* pag. 127-28), ed istituisce anche un paragone fra il processo seguìto dal feudalesimo in Europa, e la formazione della comunanza del villaggio nell'Oriente. *Village-Communities,* p. 131; *Early history of institutions,* p. 85.

(1) Nel Medio Evo, come in tutti i periodi, in cui si preparano le *origini* di una nuova civiltà, il lavoro che si compie è *spontaneo, istintivo, inconsapevole,* pressochè *latente*, perchè accade ad insaputa di quelli stessi che vi prendono parte. L'uomo vi è lasciato alla spontaneità della propria natura, ed è, assecondando la medesima, che egli si travaglia per uscire da quella confusione di idee, che in lui era stata prodotta dal conflitto dei diversi elementi, che si trovarono di fronte. È questo carattere del Medio Evo, che spiega il grandissimo interesse che esso desta nell'epoca nostra. Questa infatti, che è così curiosa delle *origini* dell'uomo, e della specie umana, che ricerca con tanta accuratezza le *origini* della civiltà in genere, come poteva essere indifferente per quella età che contiene le *origini* dell'*epoca moderna?*

mente in questo, che all' uomo dell' Evo di mezzo si presentano di nuovo confusi ed indistinti i concetti e le istituzioni essenziali, sovra cui poggia la convivenza sociale ed umana. Per l'uomo dell'epoca di mezzo *Dio, l'umanità e la natura;* la *religione,* la *scienza* e il *diritto;* la *forza,* il *consenso* e la *ragione;* l'*individuo,* la *famiglia* e lo *Stato;* il diritto di *difesa,* di *proprietà* e di *libertà;* la vita *religiosa, politica* e *militare;* tutti i concetti e le istituzioni insomma, che i Greci ed i Romani già erano venuti distinguendo ed analizzando, tornano a confondersi e ad immedesimarsi gli uni cogli altri, per modo da produrre nella sua mente una specie di indistinzione e di confusione primitiva, da cui gli era impossibile di uscire senza riprendere e rifare gradatamente e in breve spazio di tempo la via già fatta nei periodi anteriori di civiltà.

Per questo motivo, il pensiero moderno, inoltrandosi fra questa immensa confusione di elementi, stenta dapprima a riconoscersi e ad orientarsi. Esso mal può comprendere un'epoca, che ha un carattere sacerdotale e militare ad un tempo, ove i soldati si cambiano in pellegrini, e i sacerdoti hanno abitudini di soldati; dove la forza viene scambiata colla ragione, e la ragione non dubita di appigliarsi alla violenza ed alla forza; che da una parte è funestata dalla violenza e dall'oppressione, e dall'altra è resa poetica dal culto della donna e dalle virtù cavalleresche; un'epoca infine, in cui la società, mentre è divisa e suddivisa in un numero infinito di signorie, viene ad essere considerata come un gran tutto, a capo del quale stanno il Pontefice e l'Imperatore. Or bene, queste, che ora sembrano contraddizioni, erano invece conseguenze necessarie della condizione psicologica, in cui si trovò l'uomo nell'epoca di mezzo. Nella sua mente, come già in quella dell'*uomo primitivo,* si agitavano confusamente gli *istinti sensibili* e le *aspirazioni mistiche* ed *ideali;* donde le sue apparenti contraddizioni, secondo che quelli o queste riuscivano a prevalere. Nell'uomo del Medio

Evo, sotto il colore storico particolare dell'epoca, trovansi tutte le virtù ed i vizii dell'uomo primitivo, al modo stesso, che sotto la storia dell'epoca di mezzo uno sguardo acuto può riuscire a leggere e a decifrare la storia primitiva dell'umanità.

114. Quest'epoca dura un millenio; ma se i primi secoli di essa possono chiamarsi di barbarie, gli ultimi invece sono già di maraviglioso e di rapido risorgimento. Essa poi sembra dividersi naturalmente in tre periodi; di cui il primo può chiamarsi il *periodo delle invasioni;* il secondo il *periodo feudale;* e il terzo il *periodo municipale.* Questi tre momenti storici si intrecciano e si susseguono pressochè insensibilmente l'uno all'altro, poichè in quello che segue si svolgono i germi, che furono posti in quello che precede; ma ciò punto non toglie, che ciascuno di essi riceva un carattere ed una impronta compiutamente diversa dall'idea che lo predomina.

Mentre, durante il primo periodo, l'organizzazione sociale è essenzialmente *militare;* nel secondo essa prende già un carattere *colonico* e *feudale;* e infine nel terzo viene pure ad assumere un carattere *civile* e *municipale.* — Nel primo domina quasi esclusivamente il concetto della *individualità;* nel secondo s'aggiunge quello della *famiglia patriarcale* e *feudale;* e nel terzo risorge quello di *bene pubblico* e di *Stato.* Nel primo la *legge* non si propone altro scopo, che il mantenimento della *difesa* e *sicurezza sociale;* nel secondo invece, comincia anche ad occuparsi dell'ordinamento della *proprietà* sopratutto *fondiaria;* e nell'ultimo si propone eziandio di guarentire le *libertà civili e municipali.*

Conviene quindi conchiudere, che la spiegazione di quest'epoca singolare, in cui occorre tutto un nuovo corso di cose sociali ed umane, non deve essere cercata esclusivamente nè nella Roma dei Cesari, nè nella Germania di Tacito, e neppure nella sola idea Cristiana; ma deve essere cercata sopratutto nella integra natura dell'uomo. Di qui la importanza grandissima,

che ha per il filosofo del diritto il seguire attentamente l'evoluzione dell'idea giuridica attraverso alle molteplici e progressive trasformazioni della vita sociale ed umana, che ebbero a verificarsi in questo periodo di storia.

---

§ 2°

L'idea del diritto nel periodo delle invasioni barbariche.

115. Lotta dell'elemento Romano e del Germanico durante questo periodo.— 116. L'idea Romana di Stato e il concetto Germanico della personalità individuale. — 117. La legislazione Romana e le consuetudini Germaniche. — 118. Prevalenza definitiva del concetto dell'individualità e conseguenze della medesima.

115. Tra popoli, i quali si trovano in condizioni di civiltà così diverse da non poter quasi comprendersi fra loro, come erano quelli, che si trovarono di fronte alla caduta dell'Impero di Occidente, deve di necessità prevalere la *forza;* e questo appunto accadde nel primo periodo dopo le invasioni. In esso noi vediamo succedere in Italia gli Eruli con Odoacre, i Goti con Teodorico, poi per breve tempo i Greci, e da ultimo i Longobardi, i quali finirono anch'essi per essere superati e vinti dai Franchi. Questo è il periodo, in cui si scorge più evidente la lotta dell'elemento Romano coll'elemento Germanico, ed è anche il più difficile ad essere compreso, perchè in ogni aspetto della vita sociale si possono scorgere le traccie di due condizioni sociali affatto diverse. I due elementi ancora coesistono, e non riuscirono ancora a fondersi insieme in maniera da costituire un tutto, che presenti coerenza di parti.

116. Da una parte perdura vivace l'*idea dell'unità politica Romana;* come lo dimostra il fatto, chè i condottieri di quei popoli, che si vengono incalzando gli uni dopo gli altri, tentano, per quanto lo consente la brevità della loro dominazione, di fondare una organizzazione sociale, che cerca il proprio addentellato nella tradizione dell'Impero Romano. Odoacre assume il titolo di patrizio romano; Teodorico rappresenta nell'Occidente l'imperatore Romano di Oriente; gli stessi Re Longobardi, da Clefi in poi, assumono il titolo di Flavii, e codificano le leggi longobardiche a somiglianza delle Romane (1); e per ultimo Carlomagno fa risorgere la tradizione dell'Impero Romano col farsi consacrare Imperatore (2). Dall'altra invece, incontrasi presso le genti germaniche un concetto potente della loro *personalità individuale*, per cui il

---

(1) Mentre gli Ostrogoti, i Burgundii e i Visigoti, secondo gli storici del diritto, si sono nelle loro codificazioni evidentemente ispirati al Diritto Romano, i Longobardi invece nelle loro legislazioni, e sopratutto nell'Editto di Rotari, hanno serbata più sincera l'impronta del diritto e delle istituzioni Germaniche. Vedi in proposito il Nani, *Studio 1° sul Diritto Longobardo*, Torino, 1877, e gli autori da lui citati. Non mancano tuttavia anche autori, che, sulle traccie del Savigny, *Storia del diritto Romano nel Medio Evo,* trad. Bollati, I, cap. v, § 8, p, 225, trovano che anche sotto la dominazione Longobarda si mantenne l'influenza della legislazione Romana. Tale è, ad esempio, l'opinione del Bryce, *The Holy Roman Empire*, chap. iii, il quale ravvisa anche nei Longobardi la tendenza comune a tutte le stirpi Germaniche di rannodarsi in qualche modo alla tradizione Romana. Cfr. Balbo, *Storia d'Italia sotto ai Barbari*, lib. II, cap. xxxiii. Firenze, 1856, p. 461 e seg.; e il Ricotti, *Corso di storia d'Italia dal Basso Impero ai Comuni*, Torino, 1848, Lez. XVII, p. 307.

(2) L'Impero d'Occidente ristabilito da Carlomagno, ancorchè si rannodi alla tradizione Romana, ha però un carattere suo speciale, e proprio dell'epoca, che consiste nella sua qualità di protettore e difensore della Chiesa; donde la immistione dell'Imperatore nelle cose ecclesiastiche, ed il carattere pressochè sacerdotale, che ebbe ad essere attribuito al *Sacro Romano Impero*. Ciò fu già osservato dal Vico, che col suo linguaggio incisivo ebbe a scrivere « che in quest'epoca i *Re Cattolici per difendere la Religione Cristiana*, della quale sono i *protettori*, vestirono *le dalmatiche dei diaconi*, *consagrarono le loro persone reali*, presero *dignitadi ecclesiastiche*, e fondarono *Religioni armate* » (*Scienza Nuova*, lib. V). Cfr. il Bryce, Op. cit., chap. iv e v.

diritto, anzichè essere considerato come una emanazione dell'autorità sociale, si ritiene piuttosto come una potestà inerente all'individuo, alla famiglia e alla tribù. Di qui due tendenze compiutamente diverse. Da una parte la *personalità individuale*, sentendo potentemente il proprio diritto, appena si reputa offesa, ricorre alla violenza ed alla privata vendetta; e dall'altra gli stessi Re Germanici, rappresentanti ancora deboli della *idea di Stato*, tentano, per quanto essi possano, di mettere un confine a questo *jus privatae violentiae* e allo spesseggiare delle private vendette, incoraggiando la consuetudine delle composizioni a danaro, e rendendo queste obbligatorie per legge (1).

117. Occorrono parimenti da una parte le vestigia della *legislazione romana*, e dall'altra quelle delle *consuetudini* ancora primitive e talvolta violente delle popolazioni germaniche. Quella, opera di un popolo giunto ad una civiltà ormai invecchiata, mal si può acconciare a popoli, che si trovano soltanto negli inizii della loro organizzazione politica e sociale, e queste parimenti male si confanno alla popolazione dei vinti; donde ne risulta il principio della *personalità della legge*, per cui ciascuno deve essere giudicato secondo la legge della tribù o gente, a cui egli appartiene; principio questo, che discendeva logicamente dal concetto germanico, che riguardava sopratutto il diritto come una potestà inerente alla persona (2). Da

---

(1) Vedi in proposito Dal Giudice, *La vendetta presso i Longobardi*, Milano 1876; Nani, *Studio 1° sul Diritto Longobardo*, pag. 29, come pure lo *Studio 2°*, Torino, 1878, pag. 5, per quanto riguarda i limiti posti alla *pignorazione privata*.

(2) La *personalità delle leggi* presso le tribù Germaniche, ad eccezione dei Longobardi, può essere considerata come una regola generale, temperata soltanto da poche eccezioni. Savigny, Op. cit., I, cap. iii, p. 66; Forti, *Istituzioni civili*, I, pag. 168. Di questo fatto si diedero molte ragioni, e il Savigny, fra gli altri, trovò, che l'origine del sistema delle *leggi personali* doveva essere attribuita alla coesistenza delle leggi Romane colle leggi Barbariche. Questa ragione tut-

un lato i Re o condottieri dei popoli Germanici cercano imitare l'esempio delle codificazioni Romane; e dall'altro le consuetudini germaniche vengono scancellando e affievolendo in molte parti la tradizione della legislazione Romana.

La *legge* tuttavia in questo periodo sembra essere assorbita da un unico uffizio, che è quello di assicurare la *difesa sociale* e di mantenere la *pace*; donde la prevalenza in quest'epoca delle disposizioni di *carattere penale;* nelle quali, sotto lo stimolo dei bisogni del tempo, i legislatori Germanici giungono talvolta a una tale minutezza di disposizioni, che non ha nulla da invidiare alla sottigliezza ed alle analisi dei Giureconsulti Romani (1).

---

tavia non può essere definitiva; perchè si potrebbe facilmente osservare, che i Barbari intanto lasciarono ancora sussistere le leggi Romane in quanto che essi, reputando *personali le leggi*, non potevano neppure avere l'idea di imporre le proprie consuetudini ad un altro popolo, per quanto fosse da essi conquistato e vinto. La coesistenza delle leggi Romane colle Barbariche non fu la causa, ma piuttosto l'effetto della *personalità della legge* presso i popoli Germanici, e quindi la causa vera deve essere cercata nel concetto, che questi popoli si erano formati del diritto. Dal momento, che questo era da essi concepito come una *potestà inerente alle persone*, essi dovevano necessariamente dedurne, che ciascuno portava con sè la propria legge, donde si derivò più tardi, che egli poteva anche dichiarare la *legge*, secondo cui intendeva di vivere. I legislatori Germanici, col sanzionare una tale massima, non fecero che assecondare la coscienza giuridica del loro popolo, e lo fecero in parte, anche loro malgrado, come lo dimostra il loro sforzo per introdurre al disopra delle *leggi personali*, certe leggi, che fossero obbligatorie per tutti. Savigny, Op. e loc. cit., pag. 91.

(1) Due sono le classi di disposizioni legislative, che hanno un incontrastato predominio nelle codificazioni Barbariche. V. Padelletti, *Fontes iuris italici Medii Aevi*, Torino, 1877. Esse sono le leggi di *carattere penale*, e quelle, che determinano *la procedura* da seguirsi in far valere il proprio diritto. Questo fatto può a prima giunta apparire strano, ma è conforme alla natura delle cose. In un popolo, ove l'*individualità* prevale, e in cui ciascuna persona porta con sè il proprio diritto, la *legge* non può pretendere di *dichiarare il diritto;* ma deve necessariamente starsi paga al *mantenimento della sociale difesa*, ed alla *prescrizione di quelle forme di procedura*, che sono il primo mezzo per impedire la violenza nell'esercizio del proprio diritto. Sarà solo quando la legge, anzichè essere ritenuta inerente alla persona, verrà ad essere considerata come una emanazione della volontà collettiva e sociale, che essa potrà anche dichiarare

118. Tuttavia, anche frammezzo alla confusione di questi elementi, si fa strada in essa un concetto, che col tempo sembra prevalere e predominare sopra tutti gli altri, ed attribuire alla vita giuridica e sociale in questo periodo una certa logica coerenza di parti. Il concetto così prevalente sopra tutti gli altri, è quello dell'*individualità* rozza e violenta, non usa ancora ai vincoli della vita civile e politica, che porta con sè tutti gli istinti e le soverchianti passioni dell'uomo primitivo. È il predominio del concetto dell'*individualità*, che fa considerare il *diritto* e la *legge* come *inerenti alla persona* e proporzionati ai mezzi che altri abbia per farli valere; è questa parimenti, che ispira il diritto di *privata vendetta*, l'uso di far valere colla forza le proprie ragioni, e quello di venire a trattative col proprio offensore mediante le *composizioni a danaro*. Da ultimo è sempre questa prevalenza della *individualità* e con essa della *forza* e della *privata violenza*, che costringe la legge in questo periodo a starsi paga d'una missione di semplice *sicurezza* e *difesa*. Il concetto della *individualità*, insomma, in questo periodo si presenta ancora in tutta la rozza e fiera energia delle epoche primitive; mentre lo *Stato* e la *legge*, cominciando soltanto a manifestarsi fra uomini rozzi e violenti, si contentano di esercitare una missione di semplice *difesa* e di *pace*.

Di fronte a tanto cozzo di elementi e alle soverchianti passioni prevalenti in quest'epoca, si ripete poi un fatto comune

---

quale sia il diritto spettante alle singole persone. Di qui la conseguenza, che le leggi di *carattere penale* sono le prime a comparire presso quei popoli, che dànno una esclusiva prevalenza al concetto dell'*individualità*, e che le *leggi di procedura* sogliono precedere le *leggi di merito*, o dichiarative dei diritti spettanti alle singole persone. Questa precedenza delle *leggi di procedura* sulle *leggi di merito* presso i popoli primitivi è provata col confronto delle varie codificazioni Germaniche colle *legis actiones* dell'antico diritto romano dal SUMNER MAINE, *The early history of institutions*, lect. IX e X, pag. 280.

a tutte le età ed epoche primitive; *Sacerdozio* ed *Impero, potere sacerdotale* e *potere militare* uniscono i proprii sforzi; il primo dà un carattere sacro e religioso all'Impero, ed il secondo accorda la sua protezione e difesa alla Chiesa, e cercano così stretti in alleanza di contenere in certi confini il regno della *forza* e della *privata violenza.*

---

§ 3°

Trasformazione che ebbe a subire la vita giuridica durante il periodo feudale.

119. Svolgimento dell'organizzazione feudale. — 120. Necessità della medesima. — 121. Idee direttive della vita giuridica durante il periodo feudale. — 122. Carattere territoriale delle leggi in quest'epoca. — 123. Dualismo fra potere civile e spirituale durante la medesima.

119. Al periodo delle invasioni ne succede un secondo, in cui quegli elementi di dissoluzione, che la mano vigorosa di Carlomagno aveva contenuti per poco, prorompono con maggior energia e producono quello spezzamento gerarchico della sovranità Imperiale, che costituisce il carattere essenziale dell'epoca feudale. Col feudalesimo si compie la dissoluzione del mondo antico, e si incomincia l'integrazione del mondo moderno; poichè il *feudo,* mentre sotto un aspetto è lo smembramento maggiore della società antica, sotto un altro costituisce il gruppo primitivo della moderna organizzazione sociale. In questo periodo, i *fedeli* o *fidi,* che circondavano il Re Germanico, ormai consacrato imperatore, già cominciano ad

essere stanchi di una vita esclusivamente di guerra; essi sentono il bisogno di riposo e di pace, e di fermare le proprie sedi. Si congedano dal Re, di cui combatterono al fianco, e si recano alle terre, che ebbero a riceverne in guiderdone, non senza avergli prima giurato fedeltà ed omaggio, e di essersi dichiarati pronti a rispondere al suo appello, quando egli possa abbisognare del loro braccio (1). Per tal modo le *grandi individualità* dell'epoca, i *Baroni* o *uomini di guerra* si fissano sopra certe terre, di cui risentono l'inevitabile influenza; loro comunicano il proprio nome, o lo ricevono da esse; si afforzano nei castelli per assicurare la propria difesa; offrono asilo ai vassalli e clienti; dimenticano col tempo un Sovrano divenuto ormai inetto a difenderli ed a farsi obbedire; ottengono da esso di poter trasmettere anche per *eredità* il proprio feudo; si cambiano in altrettanti piccoli sovrani territoriali e locali, e porgono così occasione allo svolgersi della potente organizzazione feudale.

120. A costituire la medesima e a darle quel carattere storico particolare, che ebbe ad assumere nel medio Evo, contri-

---

(1) Non è qui mio intento di dare una spiegazione storica dell'origine dei feudi nel Medio Evo, e neppure di sceverare la parte, che in essi debba essere attribuita a certe istituzioni Germaniche, quali sarebbero quello del *comitatus* e quello della *commendatio*, e a certe istituzioni Romane, quali sarebbero quelle del *colonato* e dell'*enfiteusi*. A me basta il cercare la spiegazione psicologica di questo avvenimento nello studio della stessa natura dell'uomo, e nelle leggi costanti che governano lo sviluppo della convivenza sociale. Quanto ai dati storici, che mi erano indispensabili per apprezzare questo grande fatto, furono ricavati dall'Heinke, *Manuale di gius feudale*, trad. Bosio, 1843, Introduz.; dal Weber, *Histoire du moyen âge*, traduz. Guilluiaume. Paris, 1874, I, pag. 167; dal Vesme e Fossati, *Vicende delle proprietà in Italia*, nelle Memorie dell'Accademia delle scienze di Torino, tomo 39, anno 1836, cap. viii e ix, p. 431; dal Guizot, *Histoire de la civilisation en France*, tome III et IV; dal Laurent, tome VII, *La feodalité et l'Église*, pag. 35 a 60; dal Forti, *Istituzioni civili*, I, pag. 210, e seg.; dal Ricotti, *Corso di storia d'Italia dal Basso Impero ai Comuni*, Lez. XXX, p. 513; e dal Pertile, *Storia del diritto italiano*, vol. I, pag. 166 e seg.

buirono senz'alcun dubbio certe tradizioni romane e certe consuetudini germaniche; ma il fattore più potente dell'ordinamento feudale deve essere cercato nella stessa natura dell'uomo e nelle leggi costanti, che governano lo sviluppo della convivenza sociale ed umana. È una legge costante nella vita dell'umanità, che questa non possa uscire da un periodo di lotta e di privata violenza, per avviarsi ad una vita sedentaria e fissa sopra un determinato suolo, senza passare per la formazione di una aristocrazia territoriale e feudale. Di questa si scorgono le traccie nella storia primitiva dell'Oriente, della Grecia e di Roma, ed era affatto naturale che il medesimo fatto si dovesse ripetere nel periodo di preparazione dell'epoca moderna. Gli uomini, in questi periodi di transizione, stanchi delle private violenze e in cerca di pace, si accalcano di necessità intorno ai castelli e alle dimore dei *forti*, che loro possono offrire protezione e difesa, e per tal modo questi si trasformano naturalmente in una aristocrazia territoriale e feudale.

121. Questo intanto è certo, che colla potente organizzazione feudale tutte le grandi idee direttive della vita giuridica e sociale subirono in breve una profonda trasformazione.

Mentre nel periodo delle invasioni non avevano dominato che la *forza* e la *violenza;* nel periodo feudale invece, sebbene continui ancora a prevalere la *forza,* viene già ad avere una larga parte nell'organizzazione sociale il *consenso* ed il *contratto*. Noi troviamo infatti intervenire una specie di *contratto* fra il sovrano ed il barone, fra il barone ed il vassallo, fra il vassallo ed i clienti, come pure fra il signore della terra ed i coloni, che attendono alla coltivazione di essa; per modo che la società feudale ha nelle molteplici sue gradazioni una vera *base contrattuale* (1).

---

(1) Questa base contrattuale dell'ordinamento feudale è posta in rilievo dal Guizot, *Histoire de la civilisation en France*, Paris, 1846, IV, pag. 64. Non

Parimenti, mentre nel periodo anteriore aveva dominato esclusivamente il concetto della *individualità*, e l'importanza di ciascuno era stata determinata, pressochè esclusivamente, dalla *forza* del braccio; nel periodo feudale invece, intorno alla *individualità* dell'*uomo* di *guerra* o *barone*, già viene esplicandosi e mettendo profonde radici l'istituzione della *famiglia*.

Il *barone* cessa dall'essere esclusivamente un uomo di guerra, per mutarsi nel *padre* e *sovrano* di una forte, numerosa ed armigera famiglia. La casa, in cui egli si raccoglie, è un castello costrutto in forte sito, al quale corrono, in cerca di protezione e di asilo, i vassalli, gli ospiti, i clienti, i pellegrini; e nel quale egli, circondato dai proprii vassalli, viene ad essere un sovrano non dissimile dall'antico patriarca, e al pari di esso amministra la rozza patriarcale giustizia, ed ha pressochè diritto di vita e di morte su tutti quelli che da lui dipendono. La *famiglia* per tal modo ritorna, come in antico, a compiere l'ufficio di un'aggregazione civile e politica, torna ad ampliarsi colle clientele, colle adozioni, ed a comprendere in se stessa un grande numero di coloni e di servi; riprende, come in antico, il culto e la religione degli avi; cerca di perpetuarsi colle primogeniture e coi fidecommessi; e sostituisce di nuovo, almeno in parte, il vincolo dell'*agnazione* a quello della *cognazione* (1).

Da ultimo, mentre nel periodo anteriore l'uomo non poteva chiedere alla legge che la propria *sicurezza* e *difesa;* nel periodo feudale invece, lo scopo di tutti i suoi sforzi sembra

---

è poi dubbio, che in questa parte l'organizzazione feudale inchiude un vero progresso di fronte al periodo anteriore delle invasioni barbariche.

(1) Gli storici del Medio Evo son concordi nell'ammettere la potente influenza che l'ordinamento feudale esercitò sulla vita di famiglia. GUIZOT, Op. cit., III, pag. 311.

essere il *riconoscimento della sua proprietà*. Nella società feudale l'importanza sociale non è più data unicamente dalla *forza* del braccio, ma è data sopratutto dalla *proprietà del suolo*, per modo che tutta l'organizzazione feudale sembra in certo modo scaturire dalla *proprietà fondiaria*. Questa non è soltanto più una ricchezza e un mezzo di difesa, ma è anche una sorgente di *sovranità;* così i diritti privati inerenti al *dominio*, come i diritti e le prerogative inerenti alla *sovranità* scaturiscono da essa, ed i modi, coi quali si trasmette la *proprietà*, sono pure quelli coi quali si trasmettono i diritti di *sovranità* e di *regalia* (1).

122. Di qui un indirizzo compiutamente diverso nella legislazione del periodo feudale. Mentre le *codificazioni germaniche* del primo periodo avevano assunto un *carattere essenzialmente penale*, come quelle che non intendevano che alla *sicurezza* e *difesa, e al mantenimento della pace;* le *consuetudini* e le *leggi* invece dell'epoca feudale si aggirano pressochè esclusivamente intorno alla *proprietà e agli infiniti smembramenti di essa*, e costituiscono così un nuovo ramo di legislazione, che ha un carattere tutto suo proprio, e suol essere indicato col nome di *legislazione feudale*. Parimenti, mentre nel periodo anteriore, per la prevalenza dell'*individualità*, i *diritti* e le *leggi* erano considerati come essenzialmente *personali;* in questo invece, per la prevalenza della *terra* e del *suolo*, essi prendono un *colore essenzialmente territoriale* e *locale;* si proclama il principio: *extra territorium iusdicenti impune non paretur;* e gli uomini, che prima non avevano terre su cui arrestarsi e vivevano una vita pressochè nomade ed avventurosa, si cambiano pressochè in un acces-

---

(1) La fusione della *sovranità* colla *proprietà* è posta dagli storici dell'epoca feudale come uno dei caratteri fondamentali dell'ordinamento feudale. Vedi il Guizot, op. cit. III, pag. 261, ed il Laurent, VII, pag. 339.

sorio del suolo, e, se si allontanano da esso, possono dal Barone essere rivendicati *tanquam iure dominii* (1).

123. Siccome poi lo smembramento feudale viene ad operarsi in una società che aveva un carattere sacerdotale e militare ad un tempo; così si comprende, che dal seno del feudalesimo dovesse uscirne una doppia aristocrazia; cioè un'aristocrazia temporale da una parte, ed una aristocrazia spirituale dall'altra. Accanto alle *baronie* sonovi in quest'epoca i *benefizii*, i *monasteri*, i *conventi*; accanto ai *feudatari*, i *vescovi* e gli *abati*. Per tal modo il dualismo, che vi era fra Pontefice ed Imperatore, si riproduce eziandio in quella gerarchia feudale ed ecclesiastica, che almeno di nome doveva dipendere da essi. Qui però i due poteri cominciano ad essere soventi in urto ed in contrasto, e quindi il dualismo già comincia a degenerare in una lotta; la quale, mentre si dispiega in vaste proporzioni fra Chiesa ed Impero, si combatte poi in proporzioni minori fra l'aristocrazia spirituale da una parte, e l'aristocrazia temporale dall'altra.

---

(1) Questa trasformazione delle leggi di *personali* in *territoriali* fu una conseguenza del diverso aspetto, sotto cui prese ad essere considerato il diritto. Finchè il diritto si reputò inerente all' *individuo e alla persona*, le leggi dovevano di necessità essere *personali;* ma appena esso si immedesimò colla *proprietà del suolo*, e questa fu considerata come la sorgente di tutti i diritti, anche le leggi di *personali* dovettero convertirsi in *territoriali*. Per tal modo la *logica*, che governa i *fatti umani*, non è meno *irresistibile* di quella, che gli uomini sogliono seguire nei loro *ragionamenti*. Cfr. SAVIGNY, op. cit., I, pag. 94; SUMNER-MAINE, *L'ancien droit*, p. 99.

§ 4°

Dei nuovi aspetti sotto cui l'idea del diritto prese a svolgersi nel periodo municipale.

124. Del modo in cui i Comuni si vennero sviluppando accanto ai feudi. — 125. Nuovi elementi di vita sociale da essi arrecati. — 126. Trasformazione che coi Comuni subirono i concetti essenziali, sovra cui poggia la vita giuridica. — 127. L'epoca dei Comuni nei suoi rapporti coll'età moderna.

124. Come i conflitti e le private violenze del periodo delle invasioni condussero di necessità allo stabilimento dei *feudi*, ed alla formazione di una *aristocrazia territoriale;* così gli abusi e le angherie dei feudatari prepararono il terreno allo svolgimento delle *libertà municipali* (1). Se le classi

(1) Sono note le discussioni che si fecero fra gli storici circa l'origine Romana o Germanica dei Comuni del Medio Evo. I lavori del Savigny, del Raynouard, di Agost. Thierry, e dello stesso Guizot avevano piuttosto favorita l'opinione, che considera i Municipi del Medio Evo come una specie di risorgimento dell'antico ordinamento municipale Romano. Un lavoro invece di polso di uno scienziato, che porta un grande nome, Carlo Hegel, inclina a dare la prevalenza all'opinione contraria; perchè a parer suo la vita municipale Romana sarebbe interamente scomparsa, sopratutto durante l'epoca dei Longobardi. Per il nostro intento basta l'osservare, che i *Comuni* nel Medio Evo furono un fatto universale, come un fatto universale erano stati i *feudi*. Essi sorsero colà, dove prevaleva l'elemento Romano, e dove prevaleva l'elemento Germanico; e quindi non debbono essere attribuiti esclusivamente, nè all' uno nè all'altro elemento; ma debbono piuttosto essere considerati come una necessità dell'epoca, e come il risultato di una grande quantità di cause, e di coefficienti storici diversi, che, variamente combinati, attribuirono un carattere diverso non solo ai Comuni che sorsero in paesi diversi, ma anche a

dedite alla vita agricola ed abitanti sopratutto nel contado potevano, col mezzo della *servitù* e del *colonato*, essere comprese e classificate nella gerarchia feudale, così non era invece di quelle dedite alla vita mercantile ed industriale, le quali, per propria natura, difficilmente potevano essere comprese e contenute nel circuito dei castelli feudali. Di qui provenne, che tutti quegli aspetti di vita sociale, che ripugnavano in parte alla gerarchia feudale, perchè non potevano essere del tutto vincolati alla *terra* ed al *suolo,* concorsero a tenere in piedi le *città,* le quali, in quel tempo di privata violenza, dovettero anch'esse chiudersi di mura e cingersi di fossi (1). Mantennesi così, accanto alla vita del *contado,* la vita eziandio

---

quelli, che si svolsero nel medesimo paese. La causa prima tuttavia di questo grande e universale avvenimento deve essere riposta in quella legge costante nelle cose sociali ed umane, per cui alle *private violenze* succede lo *stabilimento dei feudi*, e accanto ai *feudi* si svolgono i *Comuni*. Il predominio prima dell'*individualità*, quindi il rafforzamento delle *famiglie* sopra il *suolo*, e per ultimo lo svolgersi delle *comunanze civili e municipali*, sono tre momenti di un medesimo processo, in cui lo stato che precede contiene in se medesimo i germi di quello che vien dopo. La questione storica può poi trovarsi largamente discussa nell'Hegel: *Storia della costituzione dei Municipii italiani*, trad. Conti, Milano-Torino, 1861, pag. 370 e sopratutto nell'*appendice* a pag. 592; nel Laurent, tome VII, pag. 509; nel Guizot, *Histoire de la civilisation en France*, tome IV, pag. 201 e seg., e infine nell'Haulleville, *Histoire des Communes Lombards depuis leur origine jusqu'à la fin du XIII siècle;* Paris, 1857, il quale espone con ordine e chiarezza le investigazioni, che furono fatte sul gravissimo argomento, e si attiene all'opinione seguita dall'Hegel.

(1) Hegel, Op. cit., pag. 381, osserva « che le città italiane verso la metà del secolo X, erano tutte validamente assicurate con mura e con fossi »; e più sotto a pag. 382, aggiunge « che il ceto commerciale fin dagli ultimi anni della dominazione longobarda era già stato pareggiato per legge ai proprietari del suolo, e dopo venne sempre più prosperando ed ingrandendosi per modo, da costituire più tardi il *nerbo* ed il *midollo* della cittadinanza propriamente detta dei Comuni ». È questo carattere eminentemente mercantile ed industriale del Comune del Medio Evo, che serve a distinguerlo dall'antico Municipio Romano, e induce gli storici a cercare in esso l'origine di quell'ordine di cittadini, che all'epoca della rivoluzione francese prese il nome di *terzo stato*. Guizot, Op. cit., tome IV, pag. 201. Haulleville, Op. cit., tome I, pag. 245.

della *città;* la quale ultima, per la natura stessa delle cose, prese un indirizzo alquanto diverso. Mentre il *contado* comprendeva sopratutto i *servi* ed i *coloni*, e si era, per dir così, immedesimato colla gerarchia feudale; il nerbo invece delle *città* cominciò presto ad essere costituito da una popolazione di carattere mercantile ed industriale, stretta talvolta in corporazioni di arti e mestieri, le quali, per il proprio numero e per il sentimento di solidarietà che le stringeva insieme, erano più facilmente in caso di poter resistere ed opporsi alle angherie dei feudatarii (1). Di qui provenne, che, sebbene molti *municipî* si siano dapprima mantenuti e svolti all'ombra dei *castelli feudali*, da cui ricevevano protezione e difesa, e ai quali riconoscevano certi diritti di sovranità; col tempo però sentirono di poter bastare a se stessi, e, stanchi dei soprusi, a cui erano stati assoggettati, si misero in antagonismo ed in lotta col *feudatario*, inalberarono i proprii gonfaloni, e proclamarono le *libertà municipali*. Nel conflitto essi si strinsero talvolta in alleanza col *vescovo*, e talvolta anche ricorsero direttamente al *sovrano* contro gli abusi del feudatario; ma il loro vero scopo non fu tanto di favorire la causa e gli interessi della Chiesa o dell'Impero, quanto quello di procacciarsi la propria *libertà* ed *indipendenza*.

125. Senza cercare il contributo, che possono aver recato le tradizioni romane e le istituzioni germaniche allo svolgimento delle istituzioni municipali, a noi basta osservare, che i *municipî*, al pari dei *feudi*, furono una necessità dei tempi, e presero in tutto e per tutto il carattere dell'epoca, e che, collo

---

(1) Secondo l'Hegel, Op. cit., pag. 380 « ciò che valse a dare una speciale importanza ai Municipî fu la protezione e l'appoggio che essi accordavano al paese contro gli assalti degli esterni nemici, e alle libertà popolari contro le oppressioni dei grandi nell'interno. Vedi nello stesso senso l'Haulleville, Op. cit., lib. I, chap. v, tome I, pag. 225.

svolgimento di essi, si avverò una trasformazione potente nella vita giuridica e sociale.

Coi Comuni, alla vita esclusivamente militare e pressochè nomade ed avventurosa del periodo delle invasioni, ed alla vita colonica e territoriale del periodo feudale, venne ad aggiungersi un altro aspetto importantissimo di vita sociale, che è la *vita mercantile ed industriale*. Il *Comune* infatti del medio Evo continua sempre ad avere un carattere bellicoso ed armigero, e serba anche nel suo seno le vestigia dell'aristocrazia e delle distinzioni feudali; ma la sua vera e propria missione consiste specialmente in fare una parte alle classi, che dànno opera all'esercizio del commercio e delle professioni diverse. Con esso, accanto alla classe dei *sacerdoti*, rappresentata dal *clero*, e a quella dei *guerrieri*, rappresentata dai *baroni*, torna a comparire una classe poco apprezzata nel periodo anteriore di civiltà, che è quella dei *commercianti e dei lavoratori;* la quale, in quei ferrei tempi, in cui tutti gli ordini e classi dovevano essere in caso di provvedere da sè alla propria *sicurezza* e *difesa*, presentasi potentemente organizzata colle sue *corporazioni di arti* e *mestieri* (1). Siccome poi ogni trasformazione di vita sociale reca con sè una trasformazione eziandio nella vita giuridica; così anche i concetti direttivi di quest'ultima si presentano nell'epoca dei Comuni intieramente cambiati.

126. Mentre nel primo periodo non erasi parlato che di *forza*, e nel secondo l'ordinamento sociale aveva in parte cominciato a svolgersi sopra una *base contrattuale;* nel periodo dei Comuni, invece, questi cominciano a parlare di *proprie ragioni*, di *proprii diritti* e di *proprie franchigie*, e si dispongono a sostenere le loro *ragioni*, *diritti* e *franchigie* contro

(1) Hegel, Op. cit., pag. 524.

il feudatario, contro il vescovo, ed, occorrendo, anche contro l'Imperatore e contro il Pontefice.

Mentre nei periodi anteriori avevano predominato le *grandi individualità* e le *armigere famiglie dei baroni,* coi Comuni invece si riprese a discorrere di *comunanza* e di *popolo;* al disopra degli *individui* e delle *famiglie* sorse di nuovo l'*ente collettivo* e *sociale,* ossia lo *Stato* e la *Repubblica;* si riprese a parlare di *bene pubblico,* di *pubblici uffizii* e di *magistrature civili e municipali;* si disseppellirono nomi antichi per significare istituzioni nuove; si tornò a distinguere fra *diritto privato* e *diritto pubblico e municipale;* accanto agli *affetti di famiglia* ripresero vigore gli *affetti di patria;* non si visse più esclusivamente nell'interno della *famiglia* e intorno al *focolare domestico,* ma in parte sulla *piazza,* sul *mercato* e nei *palazzi della ragione;* e tornò l'eloquenza a commuovere gli animi, e a dominare le assemblee.

Similmente, mentre nei periodi anteriori gli sguardi di tutti sembrarono essere concentrati nella *difesa* e nella *proprietà;* nel *periodo municipale* invece ritornò in onore il concetto di *libertà,* e con esso una moltitudine di *istinti, sentimenti* ed *affetti,* eminentemente *civili* ed *umani,* che eransi pressochè dimenticati nei periodi anteriori. Questa *libertà,* queste *franchigie* ebbero bisogno anch'esse di essere guarentite e riconosciute, e a tale effetto si sostennero lotte e conflitti, si combatterono battaglie, la cui gloriosa ricordanza anche oggi desta un fremito nei nostri petti, e si promulgarono *statuti* (1). Di

---

(1) L'Hegel, Op. cit., pag. 499 e seg., osserva, che gli *statuti* trattavano per la massima parte dei rapporti pubblici, della costituzione, della polizia di sicurezza e di industria, e qualche volta delle pene per i delitti commessi; ma pochissimo del *diritto privato.* Egli stesso però nota più sotto, che le consuetudini commerciali penetrarono eziandio negli *statuti*, i quali però sono una delle fonti del *diritto commerciale.*

più, mentre la sola specie di *proprietà* tenuta in pregio nel periodo feudale era la *proprietà del suolo,* il carattere invece eminentemente *mercantile* ed *industriale* dei Comuni del medio Evo pose in altissimo onore la *proprietà mobile* di sua natura più acconcia alle negoziazioni mercantili. Di qui l'esplicarsi nelle *consuetudini* dapprima, poi nelle *decisioni dei magistrati,* e per ultimo negli *statuti municipali* di quel *diritto commerciale,* la cui formazione dimostra che il *senso* e il *criterio giuridico* non si erano esauriti coi Romani; poichè essi ancora si risvegliano nei popoli, allorchè le nuove condizioni sociali loro porgono occasione di manifestarsi e di svolgersi.

Però, anche durante quest'epoca, si mantiene il dualismo fra Chiesa ed Impero; esso anzi si introduce nel seno stesso dei Comuni e li divide in parti ed in frazioni diverse; e mentre così stanca e indebolisce la vita municipale, prepara lentamente il terreno a quei *regni* e a quelle *monarchie,* che dovranno poi condurre alla formazione delle *nazionalità moderne.*

127. Col risorgere della vita municipale si compie quel ricorso di cose sociali ed umane, che ebbe ad avverarsi nell'Evo di mezzo; e l'umanità, uscita dal periodo di preparazione, sta per entrare in un nuovo periodo di azione. Le classi, dapprima indistinte, già ripresero nella vita sociale quel posto e quella funzione, che rispettivamente loro appartiene; ed i concetti essenziali, sovra cui riposa la società umana, dopo essersi ritemprati nella lotta e nel conflitto, ritornarono l'un dopo l'altro in vita, e chiesero la parte che a ciascuno può essere dovuta. L'Europa coi Comuni comincia a perdere quell'aspetto monotono ed uniforme, che aveva assunto durante il periodo feudale; accanto alla lingua latina, il cui dominio si era fatto universale, si svolgono le particolari lingue e dialetti; accanto alle questioni che interessavano tutto il mondo Cristiano, nascono lotte e conflitti di un interesse meno universale, ma che toccano più da vicino le singole città e municipî; e per tal

modo quella vita intellettuale, che erasi concentrata in pochissime questioni e problemi, viene pullulando in ogni dove sotto un numero infinito di forme. Ora importa, che queste varie classi ed elementi si vengano di nuovo amicando e conciliando fra loro per modo da dare origine ad una forma più compiuta di convivenza sociale e politica, entro la quale si possa svolgere una civiltà più ricca, più varia, più organica e coerente di quelle, che si sono svolte nei periodi anteriori, ed è questo appunto il còmpito dell'epoca moderna.

Fin d'ora tuttavia già è lecito inferire, che la vita sociale nell'epoca moderna dovrà svolgersi in maggior varietà e ricchezza, che non nel periodo Greco-Romano; perchè in essa accennano a svolgersi certi aspetti di vita sociale, che nei periodi anteriori non avevano ancora ricevuto una esistenza propria e distinta.

Così, ad esempio, quella *vita religiosa,* che in Grecia ed in Roma era stata un aspetto della *vita politica,* si presenta fin dai principii dell'epoca moderna con una organizzazione potente, e dà origine ad un ente collettivo, che chiamasi *Chiesa.* Per tal modo l'uomo dell'epoca moderna, che quale individuo appartiene ad una *famiglia* e quale *cittadino* ad uno *Stato,* anche qual *credente* diviene membro di una *Confessione* o *Chiesa;* donde nuovi rapporti e perciò anche nuovi conflitti fra queste istituzioni sociali. — Parimenti quella vita *mercantile* ed *industriale,* che nel periodo Greco-Romano era stata tenuta pressochè in dispregio, acquista una grande importanza fin dall'epoca dei *municipî.* In questi, accanto all'ordine del *clero* ed alla *nobiltà feudale,* compare numerosa e potente la classe *borghese,* che deve la propria origine all'*industria* ed al *lavoro,* e ciò non potrà a meno di influire grandemente sull'organismo della società moderna. Nei Comuni infatti, accanto alle distinzioni sociali derivanti dalla *nascita* e dal *censo,* già si vengono ad aggiungere quelle derivanti dal *lavoro* e dalla *professione eser-*

citata, e questo è il primo indizio, che il *lavoro* dovrà col tempo diventare la legge comune di tutte le classi, ed una causa importantissima di nuove distinzioni sociali.

---

§ 5°

Le teorie politiche e sociali del Medio Evo e l'influenza da esse esercitata sulla vita intellettuale dell'epoca.

128. Unità ideale della società Cristiana nel Medio Evo. — 129. Del dualismo fra Chiesa ed Impero in tutte le gradazioni della vita sociale. — 130. Tendenza nella Chiesa a cercare un appoggio nella Filosofia Greca, e dell'Impero a fondarsi sulla Giurisprudenza Romana. — 131. Svolgimento parallelo della Teologia scolastica e della Giurisprudenza Romana. — 132. San Tommaso d'Aquino e Dante Alighieri. — 133. Dottrine giuridiche e politiche di San Tommaso d'Aquino. — 134. Dottrine giuridiche e politiche dell'Alighieri. — 135. Questi due autori rappresentano un conflitto che era comune a tutti i pensatori dell'epoca. — 136. Prevalenza del potere spirituale e conseguenze che ebbero a derivarne anche sulla vita intellettuale dell'epoca. — 137. Primi tentativi di emancipazione dalla preminenza della Teologia scolastica.

128. Uno dei più notabili contrasti presentati dall'epoca di mezzo consiste in questo che, mentre in essa la società umana trovasi *nel fatto* divisa e suddivisa in un numero infinito di piccole aggregazioni feudali e municipali, le *teorie sociali* e *politiche* tendono invece a considerarla come un gran tutto, come una società universale Cristiana, al disopra della quale stanno i vastissimi concetti del Papato e dell'Impero.

Nel *fatto* lo sfacelo e lo sminuzzamento non potrebbe essere maggiore; ma *in idea* la società del Medio Evo costituisce una *unità potente,* intorno a cui si travagliano tanto più efficacemente le intelligenze dell'epoca, quanto più esse sono tarde

e inoperose nelle altre direzioni dello scibile umano (1). Mentre nel mondo antico si erano posti da una parte i Greci ed i Romani, e dall'altra tutti gli altri popoli compresi col nome generico ed indistinto di Barbari; l'uomo invece del Medio Evo distingue pure l'umanità in due grandi parti, che sono i Cristiani da una parte, e gli Infedeli dall'altra. I popoli Cristiani costituiscono una repubblica universale, che è designata col nome collettivo di Cristianità, la quale sollevasi talvolta unita e compatta (come nell'epoca delle Crociate), quando si tratta di tentare alcuna di quelle imprese, che interessano tutto il mondo Cristiano. Questa Cristianità, se non di *fatto*, almeno in *idea* possiede la propria capitale in Roma, dove risiede il Pontefice e dove si consacra l'Imperatore, e deve essere governata con un ordine non dissimile da quello che governa e regge lo stesso universo. Il suo reggitore supremo è quindi la stessa divinità; ma questa, come ha posto due astri per illuminare l'universo, così ha posto eziandio due suoi rappresentanti in terra, che sono il Pontefice e l'Imperatore, ed ha dato alla Cristianità due spade, di cui la spirituale fu affidata al primo, e la temporale al secondo. Questa repubblica universale Cristiana costituisce per il Medio Evo un uomo in grande; ha un'anima ed un corpo; ha una missione temporale e una missione spirituale; e al modo stesso che quale società religiosa si propone di comprendere e di abbracciare tutti i popoli dell'universo, così, sotto l'aspetto politico e civile, deve essere soggetto ad un unico *Imperatore* e *Monarca* (2).

129. La grandezza e la coerenza delle parti non può

---

(1) Bryce, *The Holy Roman Empire*, chap. vii, pag. 90; Villari, *Nicolò Macchiavelli*, I, pag. 3; Ozanam, *Études germaniques*, II, chap. viii, pag. 326; Pertile, *Storia del diritto italiano*, I, pag. 146; Stahl, *Storia della filosofia del diritto*, trad. Torre, I, pag. 57.

(2) Laurent, VI, *La papauté et l'Empire*, chap. iii, pag. 130.

certamente essere negata a questo concepimento dell'epoca di mezzo. In esso, a parer mio, si erano fuse ed accoppiate insieme due idee; quella cioè dell'unità politica Romana, che era sopravvissuta alla dissoluzione dell'Impero, e quella della unità religiosa del genere umano, che era l'ideale sublime, a cui intendeva la religione Cristiana. Questo concetto aveva poi subìto una lunga elaborazione; poichè le sue prime origini già si possono trovare nella *Città di Dio* di Sant'Agostino, che fu uno dei pochi libri, sovra cui ebbe a meditare lungamente l'epoca di mezzo (1). Vi ha tuttavia questa differenza, che mentre in Sant'Agostino la *città celeste* e la *città terrena* appariscono in lotta ed in contrasto fra di loro, nell'epoca di mezzo invece esse appariscono unite ed alleate, e sono come due aspetti della repubblica universale Cristiana; la quale, in quanto è divina ed eterna, dipende dal Pontefice *(Imperator coelestis)*, ed, in quanto è temporale ed umana, dipende dall'Imperatore *(Imperator terrenus)*. Quando poi altri abbia presente che il Medio Evo considerava le *idee* ed i *concetti* come altrettante *entità concrete*, e accettava le similitudini ed i paragoni come base salda di ragionamenti e di deduzioni, si comprenderà facilmente l'influenza immensa, che questo concepimento grandioso esercitò sulla vita intellettuale e sociale in un'epoca, in cui il Sacerdozio e l'Impero furono in effetto i due astri, in cui si concentravano gli sguardi dei filosofi, dei politici e dei pensatori più potenti (2). Il problema dei rapporti fra

---

(1) Le traccie dell'influenza di Sant'Agostino, e sopratutto della sua *Città di Dio* sono evidenti nel trattato *De regimine Principum* di S. Tommaso, ed anche in quello *De Monarchia* di Dante Alighieri, come lo dimostra il fatto, che entrambi ricorrono ad argomenti analoghi a quelli di S. Agostino per dimostrare la speciale missione dalla Provvidenza affidata a Roma, e perfino alle medesime citazioni. Ciò apparirà anche più evidente, quando si prenderanno in esame le dottrine politiche di questi due autori.

(2) Forti, *Istituzioni civili*, I, pag. 328, e seg.

questi due poteri è la questione capitale dell'epoca; è quella intorno a cui si esplica la vasta ed incomposta mole della vita medioevale; costituisce la base della metafisica sociale del tempo, e può darci la chiave di tutti gli altri dualismi ed apparenti contraddizioni, che si presentano nel Medio Evo. A questo dualismo infatti corrisponde, nel mondo *delle idee* del Medio Evo, il dualismo fra il *sole* e la *luna,* fra l'*anima* ed il *corpo,* fra la *rivelazione* e la *ragione;* e nel mondo dei *fatti,* il dualismo di una *legislazione canonica* e di una *legislazione civile,* quello di una *aristocrazia spirituale* e di una *aristocrazia temporale;* la distinzione degli uomini in *chierici* ed in *laici;* quella delle famiglie e dei Municipii in *Guelfi* ed in *Ghibellini;* distinzioni tutte, le cui sorti e le cui vicende dipendevano del tutto dai rapporti in cui si trovavano il Sacerdozio e l'Impero.

130. A questi dualismi, tuttavia, che ebbero già ad essere posti in evidenza, credo di doverne aggiungere un altro, che ebbe sopratutto una grande influenza sulla vita intellettuale del Medio Evo.

Egli è evidente in tutta l'epoca di mezzo, che tanto il Sacerdozio quanto l'Impero cercarono di rannodare la propria tradizione al passato; ma sopratutto è degno di nota, che, mentre la *Chiesa,* fin dai suoi primordii, dimostrò una preferenza a cercare un appoggio nelle *dottrine dei filosofi Greci,* e sopratutto in Aristotele (1), l'*Impero* invece, in tutti i suoi conflitti, cercò quasi sempre un conforto alle proprie pretese nella *giurisprudenza romana.* La Chiesa e l'Impero si vennero in certo modo dividendo le due grandi eredità del passato; per cui mentre da una parte sonovi i *teologi,* che cercano di assidere la filosofia Cristiana sopra Aristotele, dall'altra vi sono i *giuristi,* che cer-

---

(1) Cfr. Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie,* I, § 227, pag. 247. V. sopra questo stesso lib. III, cap. II, n. 108, pag. 223.

cano di piegare il diritto romano alle nuove esigenze dei tempi. Questo duplice sforzo si esplica pressochè parallelamente, per cui quasi si direbbe, che le vicende della teologia scolastica e lo studio della giurisprudenza romana procedono di pari passo, e percorrono diversi periodi di svolgimento, che presentano una singolare coincidenza fra di loro.

131. Come la *scolastica* comincia coi commentatori Arabi, che seguono il proprio maestro *lettera* per *lettera;* così lo studio del *diritto romano* incomincia coi *glossatori,* i quali, cominciando da Irnerio e venendo fino ad Accursio, aderiscono *letteralmente* al Giureconsulto, e vengono, per dir così, parafrasandone le parole (1).

A questo periodo ne succede un secondo, in cui la *scolastica,* sopratutto per opera di San Tommaso d'Aquino, anzichè commentare semplicemente Aristotele, cerca invece di conciliare il medesimo colla Teologia Cristiana. E qualche cosa di analogo pure accade nello studio della *giurisprudenza romana*, in cui alla *glossa* di Irnerio e di Accursio sottentra la falange degli *interpreti* capitanati da Bartolo e da Baldo. Questi più non commentano le parole del Giureconsulto, ma cercano invece di accomodare il diritto Romano, che essi riguardano come una *ragione scritta*, agli usi del foro e alle necessità dei tempi; ond'è che di essi ebbe a dire il Grozio, e a ripetere il Gravina e il Vico, che, mentre sono cattivi interpreti del diritto costituito, sono tuttavia maestri nel diritto costituendo (2).

---

(1) Vedasi quanto agli scolastici lo Schwegler, *Storia della filosofia*, pag. 137; e quanto ai glossatori, il Grozio, *De iure belli ac pacis*, Prolegomena, §§ 53, 54 e 55; il Gravina, *De ortu ac progressu iuris civilis*, cap. 144, dove paragona l'epoca di Accursio all'*inverno*, e quella di Cuiaccio alla *primavera* della giurisprudenza Romana; e il Savigny, *Storia del diritto romano nel Medio Evo*, trad. Bollati. Torino, 1854, I, pag. 381.

(2) Grozio. *De iure belli ac pacis*, Prolegomena, § 54: « Sed his quoque

Questi due studii procedono così di pari passo, ma intanto riflettono il dualismo dell'epoca; poichè la *scolastica* assume un colore sempre più *teologico* e *sacerdotale*, mentre la *giurisprudenza romana* conserva in ogni tempo un *carattere* più *secolare* e *laico*, e trova favore sopratutto presso l'Impero, che cerca in essa un fondamento alle sue pretese.

132. Queste due correnti di pensiero possono trovarsi personificate in San Tommaso d'Aquino e nell'Alighieri: due grandi, i quali, sebbene non abbiano fiorito nel medesimo tempo, possono però opportunamente esser posti a paragone fra di loro.

Delle opere di entrambi si può dire che vi posero mano cielo e terra; perchè l'uno e l'altro si proposero di accordare Dio e l'Umanità, la rivelazione e la ragione, la provvidenza divina e la libertà umana, e tutti due partirono dall'idea di un ordine universale, che mette capo in Dio. Le loro dottrine quindi procedono concordi, finchè essi sono nel dominio teologico e metafisico; ma la divergenza appare, appena essi si inoltrano nel dominio delle cose sociali ed umane. In questa parte l'Aquinate chiude il Medio Evo e ne riassume le dottrine tendenti a dare prevalenza alla Chiesa sull'Impero; mentre l'Alighieri già pone il germe delle idee, che dovranno poi prevalere nel Rinascimento, e dà al suo pensiero un indirizzo, il quale, pur serbandosi profondamente religioso, è già più secolare e più laico, e per dirlo con un'espressione del tempo, più ghibellino. Essi concretano così la duplice tendenza dell'epoca, ed è questa circostanza, che rende opportuno di porre a raffronto le loro dottrine giuridiche e politiche.

« temporum infelicitas impedimento saepe fuit, quo minus recte leges illas in-
« telligerent, satis sollertes alioqui ad indagandam aequi bonique naturam, quo
« factum, ut saepe *optimi sint condendi iuris auctores, etiam tunc cum conditi*
« *iuris mali sunt interpretes* ». Cfr. Vico, *De uno universi iuris principio et fine uno*. Proloquium.

133. San Tommaso, anche nelle sue dottrine giuridiche e politiche, dimostrasi costantemente intento a conciliare le dottrine di Aristotele colla Teologia Cristiana. Mentre la sua dottrina intorno alla *giustizia* si ispira ancora quasi esclusivamente ad Aristotele, la sua teoria della *legge* e più ancora quella dello *Stato* portano invece un'impronta affatto teologica e cristiana.

Per lui la *giustizia* consiste in « un *abito,* con cui taluno con volontà perpetua e costante attribuisce a ciascuno ciò che gli appartiene ». Essa deve con Aristotele essere considerata come una virtù, che governa i rapporti fra uomo ed uomo, ed ha per principale ufficio il dare a ciascuno ciò che gli appartiene. Con Aristotele parimenti essa deve essere distinta in *giustizia generale* ed in *giustizia particolare.* La prima può chiamarsi *legale,* perchè mira ad ordinare le azioni dell'uomo, e sopratutto le sue *azioni esteriori* all'utilità comune; mentre la giustizia *particolare* ordina l'uomo in quelle cose che riguardano le singole persone (1).

Fin qui il grande Teologo cammina evidentemente sulle traccie dello Stagirita; ma egli si scosta invece da lui e si innalza ai più alti concetti della filosofia cristiana, allorchè si fa a ragionare della *legge* (2).

La *legge* in genere è per lui: « una disposizione conforme a ragione, tendente al bene comune, emanata da colui, che è incaricato degli interessi del pubblico e promulgata per sua cura ».

---

(1) La teoria di S. Tommaso intorno alla *giustizia* trovasi nella parte 2ª della II parte della *Summa Theologica* alla questione 58, la quale è poi divisa alla sua volta in dodici parti. Cfr. STAHL, *Storia della filosofia del diritto*, I, pag. 62.

(2) La teoria della *legge* trovasi trattata nella parte 1ª della II parte della *Summa Theologica* dalla questione 90 alla questione 98. Non sto qui a riportarne il testo latino; ma ho cercato di tradurne e compendiarne il concetto colla maggior possibile esattezza. Cfr. OZANAM, *Dante e la filosofia cattolica,* trad. Molinelli. Milano, 1841, pag. 356.

Egli distingue poi tre specie di *legge*. Vi ha una *legge eterna*, che è il disegno stesso della sapienza divina, ossia l'ordine, secondo cui la divina sapienza fa muovere tutte le forze della creazione. Essa è la sorgente, da cui derivano tutti i sistemi di governo diretti da subalterni poteri. Al disotto di essa trovasi la *legge naturale*, la quale non è che « la partecipazione della creatura ragionevole alla legge eterna », ed ha per supremo precetto di procacciare il bene e di fuggire il male. Questa, mentre considerata nei suoi principii è sempre la stessa, può invece variare, se si considerano le regole particolari che essa detta secondo le diversità delle circostanze. Viene ultima la *legge umana*, la quale trovasi accompagnata dal terrore delle pene, ed è necessaria per il mantenimento della pace e la propagazione della virtù fra gli uomini. Essa può anche essere *ingiusta*, ed esserlo in due modi, cioè, o perchè sia contraria al bene relativo dell'uomo, o perchè sia contraria al bene assoluto, che è Dio. Nè l'una, nè l'altra obbliga nel foro interno; ma se la legge ingiusta sotto il primo aspetto può talora essere osservata in vista dei torbidi e dello scandalo, che conseguitano dalla trasgressione; quella invece che è ingiusta per essere contraria al bene assoluto non può essere osservata, perchè bisogna piuttosto obbedire a Dio, che agli uomini.

Le sue dottrine politiche solo accennate nella sua grand'opera sono poi largamente spiegate nel trattato: *de regimine principum* (1), che suole essere a lui attribuito. Nel medesimo egli pro-

---

(1) Il trattato *de regimine Principum* è ritenuto di S. Tommaso d'Aquino fino al 4° Capitolo del 2° Libro, dopo il quale si crede continuato dal suo discepolo Tolomeo di Lucca. Tuttavia si dubita che gli ultimi due libri sieno della stessa mano. Tutto però fa credere, che in esso si trovi la dottrina di San Tommaso, quale i suoi discepoli la raccolsero dal suo insegnamento, e che questo trattato, come molti altri, non sia altro che una redazione delle sue lezioni. Vedi l'Ozanam, *Études Germaniques*, II, p. 367; e il Forti, *Istituzioni civili*, I, pag. 342, il quale dice di questo trattato « che il medesimo fu attribuito a San

fessa dottrine altamente liberali; condanna la nobiltà ereditaria, e tutte le distinzioni sociali che non sono fondate sulla virtù, e combatte virilmente la tirannide sotto qualsiasi forma si presenti (1). Appena però egli giunge al problema essenziale dei rapporti fra Sacerdozio ed Impero, egli risolve il medesimo nel senso che il potere spirituale debba avere un'assoluta prevalenza sul potere civile. Fine della società è per lui il vivere secondo virtù per giungere alla illustrazione di Dio, e da questo intento della società, egli deriva, che ogni principe è, come tutti gli altri uomini, suddito del Papa e della Chiesa. Il potere del Pontefice contiene in sè ogni potere, e come il corpo ha la virtù dall'anima e il suo essere e le sue operazioni, così ogni temporale giurisdizione dei principi riceve ogni sua virtù dalla spirituale di Pietro e dei suoi successori. Anche la storia è da lui invocata per dimostrare, che il potere spirituale del Pontefice è sopraeminente ad ogni dominio (2). Da questa preminenza in fuori però egli considera l'Imperatore qual fonte del potere legislativo e fa, come già Sant'Agostino, un altissimo elogio delle leggi e delle virtù romane, alle quali attribuisce l'origine della romana grandezza (3).

È facile scorgere come in quest'edifizio tutto si corrisponda, perchè al modo stesso che ogni legge deriva dalla legge eterna, che è nella mente di Dio; così il potere del Pontefice, che rap-

---

Tommaso sino dai suoi tempi, e se non è suo, non è per altro indegno di lui, nè contiene principii, che non trovino appoggio nelle sue opere, e non siano stati professati dai suoi più illustri commentatori ». L'edizione di cui mi valgo è la seguente: Divi Thomae Aquinatis, *Opera omnia*, tomus XVII, Romae MDLXX, nel quale il trattato *de regimine Principum* occupa da pag. 160 a pag. 193.

(1) *De regimine principum*, I, 1.

(2) Op. cit., I, 7-12; III, 10. Il capitolo 10 del libro III si chiude con queste parole: « In hoc autem sistat conclusio praesentis capituli, *vicarios* « *Christi, pastores Ecclesiae, cunctis debere praeferri*, ex iam dictis caussis ».

(3) Op. cit. III, 4, 5, 18, 20, 21, 22.

presenta la divinità in terra, deve essere considerato come la sorgente di ogni potere.

134. L'Alighieri invece nel trattare la medesima questione segue un processo diverso. Mentre per la forma scolastica, in cui si avvolge il suo pensiero, e per l'idea di un universale Impero, di cui sarebbero dalla Provvidenza investiti i Romani, egli appartiene ancora intieramente al Medio Evo; per il concetto organico invece, che egli si forma della società civile, sembra precorrere i tempi ed enunçiare principii compiutamente moderni.

Anche l'Alighieri parte dal concetto di un ordine che regge l'universo; ma egli ne deduce senz'altro, che è una conseguenza di tale ordine, che tutte le cose create debbono avere un proprio fine (1). Come ha un fine l'individuo, la famiglia, la vicinanza, la città; così deve pure avere un fine la grande città del genere umano, e questo fine è essenzialmente civile ed umano, e chiamasi da lui, con vocabolo affatto moderno, *civiltà* (*civilitas*). A questo fine non può bastare nè un solo uomo, nè una sola famiglia, nè un borgo, nè una città, nè un regno, ma esso è operazione propria di tutta l'umanità civile (2). L'intento poi di questa *civiltà*, secondo l'Alighieri, è l'esplicazione della integra natura dell'uomo, e consiste nel ridurre in atto tutta la potenza dell'intelletto possibile prima nello speculare e poi nell'operare; poichè per lui l'intelletto speculativo col proprio estrinsecarsi si converte in pratico (3). È per questo motivo che l'umanità deve

---

(1) *De Monarchia*, I, 4.

(2) Op. cit. I, 4. « Est ergo aliqua propria operatio humanae universitatis, ad quam ipsa universitas hominum in tanta multitudine ordinatur; ad quam quidem operationem nec homo unus, nec domus una, nec vicinia, nec una civitas, nec regnum particulare pertingere potest ».

(3) Op. cit., I, 5. « Satis igitur declaratum est, quod proprium opus humani « generis totaliter accepti (*civilitas*) est *actuare semper totam potentiam intel-* « *lectus possibilis*, per prius ad speculandum, et secundario propter hoc ad

avere un proprio *reggimento civile* od *Impero,* che avrebbe, secondo l'Alighieri, un triplice intento; quello anzitutto di mantenerla *in pace ed in concordia;* quello di reggerla con *giustizia;* e quello di procacciarle una vera *libertà. Pace, giustizia,* e *libertà* sono i tre intenti del *reggimento civile,* e sono assai notabili i concetti, che egli dà di ciascuno di essi. La *pace* e la *concordia* per lui consistono in questo, che nella società umana le singole parti hanno bensì una propria missione, ma non debbono intanto contraddire allo scopo del tutto (1). La *giustizia* poi, considerata nella sua essenza, è per Dante *una certa rettitudine o regola, che da ogni parte scaccia il torto.* Essa deve essere l'ispiratrice della *legge,* che è una regola pratica indirizzata a dirigere la vita sociale. Infine il *diritto,* non quale viene descritto dal giureconsulto, ma quale deve essere compreso dal filosofo, è da lui considerato come un *vinculum societatis humanae,* ed è definito: *una proporzione reale e personale di uomo ad uomo, che conservata conserva, corrotta corrompe la congregazione umana* (2). Nè meno grande è il concetto,

« operandum ». Alquanto prima aveva già premesso che: « *intellectus speculativus extensione fit practicus; cuius finis est agere, atque facere* ».

(1) Op. cit. I, § xvii: « Est enim *concordia uniformis motus plurium vo-« luntatum* ». E più sotto aggiunge: « Genus humanum, optime se habens, est quaedam *concordia;* nam sicut unus homo, optime se habens, est *concordia* quaedam, et similiter domus, civitas, et regnum, sic totum genus humanum ». Qui viene ad essere evidente nell'Alighieri l'influenza delle dottrine di Pitagora, che egli stesso cita alquanto più sopra. La *concordia* e la *unità* tuttavia per Dante non debbono giungere a tale, che l'unità monarchica assorba i singoli Municipii, ed a diversi paesi imponga identiche leggi: « Habent nam-« que nationes, regni et civitates inter se proprietates, quas legibus differentibus « regulari oportet. Est enim *lex regula directiva vitae* (I. 16) ». Per lui l'universale Impero non dovrebbe prescrivere, che quello, che è comune a tutti i popoli ed è necessario per il mantenimento della pace: « Sed sic intelligendum « est, ut *humanum genus, secundum sua communia, quae omnibus competunt, « ab eo regatur, et communi regula gubernetur ad pacem* » (Loc. cit.).

(2) Op. cit. I, 13: « Justitia est *quaedam rectitudo, sive regula, obliquum hinc « inde abiiciens* ». Dante considera quindi la *giustizia,* non come *speculazione,*

che egli si forma della *libertà* del genere umano. L'essenza della *libertà* per l'Alighieri sta in questo, che l'umanità stia per sè, e non per grazia di altri; per cui essa non sarebbe veramente libera, quando non avesse un proprio scopo e proprii mezzi per poterlo conseguire. La caratteristica di un reggimento libero, secondo l'Alighieri, sta in ciò che gli uomini in esso siano per se stessi — *ut homines propter se sint* —; ond'è che « in un governo veramente libero non sono i cittadini per i Consoli, nè la gente per il Re; ma, per il contrario, i Consoli sono per i cittadini, e il Re per la gente, al modo stesso che non è la civiltà a fine delle leggi, ma sono le leggi a fine della civiltà » (1).

---

ma bensì come un *abito* della volontà, secondo il concetto dei giureconsulti Romani. Essa non è una virtù intellettiva, ma una virtù pratica, non si dispiega nel *nosse*, quanto piuttosto nel *velle* e nel *posse*; trilogia che già occorre nell'Alighieri, e fu più tardi accettata dal Vico. È poi notabile il carattere eminentemente *pratico* da lui attribuito alla *legge* (I, 16), come pure la splendida definizione da lui data del *diritto*, la quale, ancorchè evidentemente ispirata alle dottrine di Pitagora e di Aristotele, e dei giureconsulti Romani, supera per esattezza e per mirabile concisione le definizioni che prima eransi date. *Jus est realis ac personalis hominis ad hominem proportio; quae servata hominum servat societatem, corrupta corrumpit.* È da vedersi quanto alla medesima il Carmignani, *Dissertazione sulla Monarchia di Dante*, ediz. Torti, Livorno, 1844.

(1) Per Dante, tanto nella *Monarchia* come nella *Divina Commedia*, la *libertà* è il maggior dono che Iddio abbia fatto all'uomo (*maximum donum humanae naturae a Deo collatum*), ed egli ne dà un altissimo concetto, che merita di essere lungamente meditato. Il fondamento di questa *libertà* sta per lui nel *libero arbitrio*, il quale è tanto maggiore quanto più l'uomo nei proprii *giudizi* si lascia guidare non dal proprio *appetito*, ma dalla *ragione*. « *Si ergo*, scrive Dante, *iudicium moveat omnino appetitum, et nullo modo praeveniatur ab eo, liberum est. Si vero ab appetitu, quocumque modo praeveniente, iudicium moveatur, liberum esse non potest; quia non a se, sed ab alio captivum trahitur* » (*De Monarchia*, I, 14). Passando poi dalla *libertà morale* dell'uomo a discorrere della *libertà civile*, dice: « Sciendum est, quod illud est liberum, *quod suimet et non alterius gratia est* ». Per lui una buona repubblica deve intendere la *libertà* nel senso, che gli uomini siano per se stessi — *ut homines propter se sint* —. « *Non enim cives propter Consules, nec gens propter regem, sed e converso consules propter cives, rex propter gentem. Quia*

Solo dopo aver così gettato le basi di tutta una teoria della società civile, egli si accinge a studiare la grande questione dell'epoca, quella cioè dei rapporti fra Sacerdozio ed Impero. Secondo l'Alighieri, mentre altrove è l'ignoranza cagione di litigio, qui è il litigio cagione di ignoranza (1). Egli poi prende in esame e passa in rassegna gli argomenti tutti posti in campo per sostenere la preminenza del Papato; e in questa parte si direbbe che egli vive e pensa ancora affatto coll'Evo di mezzo; poichè gli argomenti, con cui egli risponde all'opinione dei Guelfi, sono in tutto e per tutto quelli dei Ghibellini. Sul finire, tuttavia, si solleva oltre il modo di pensare dell'epoca sua, e per provare che anche l'Imperio civile emana direttamente da Dio, pone qual principio che Dio, autore della natura, non può mettersi in contraddizione con essa (2). Dal momento quindi, che è duplice la natura dell'uomo, esso deve ritenersi ordinato a un doppio fine. L'uno è la felicità di questa vita, e l'altro è la beatitudine della vita eterna. Per giungere alla prima l'uomo deve aiutarsi cogli insegnamenti della ragione; mentre alla seconda perviene mediante gli ammaestramenti spirituali, che trascendono l'umana ragione. Di qui la necessità di due direzioni, secondo i due fini; cioè del Sacerdozio, che dirizzasse l'umana generazione alla beatitudine spirituale, e dell'Impero, che, secondo gli ammaestramenti della ragione, dirizzasse gli uomini alla felicità temporale (3).

---

quemadmodum non politia ad leges, quinimmo leges ad politiam ponuntur; sic secundum leges viventes, non ad legislatorem ordinantur, sed magis ille ad hos ».

(1) *De Monarchia*, III, 3.

(2) Op. cit.. III, 2.

(3) III, 15. In queste citazioni mi sono diffuso alquanto largamente, anche per dimostrare, che il libro *de Monarchia* non si merita quel severissimo giudizio, che ebbe a pronunziare sopra di esso Cesare Balbo, *Vita di Dante*, lib. II, cap. xi. Firenze, 1853, p. 345. Uomini come l'Alighieri, per essere stati gli uomini dell'epoca loro, ed aver sentito con essa, non cessano perciò di essere *uomini universali*, e quindi, anche quando subiscono le aspirazioni e i pregiudizi

135. Che se si tolga da queste dottrine, così di San Tommaso come dell'Alighieri, quel colore particolare, che loro attribuisce il carattere del tempo, si troveranno al disotto del medesimo le vestigia di una lotta antichissima in seno alla società umana fra il *potere spirituale* da una parte e il *potere civile* e *politico* dall'altra.

Da una parte il Teologo, tutto immerso nel pensiero della divinità, non assegna all'Umanità altro scopo, che quello di attuare la virtù ad illustrazione di Dio, subordina tutte le leggi alla legge rivelata e divina, e tutti i poteri, che reggono la società umana, alla potestà spirituale. Dall'altra il Poeta e il Filosofo, il quale, pur essendo credente, sente palpitare nell'animo suo tutti gli affetti e le passioni degli uomini, ammira anch'egli nel creato un ordine

Che l'universo a Dio fa somigliante,

ma intanto assegna all'umanità una propria missione, quella della *civiltà;* una propria guida, che è la *ragione;* un proprio imperio, che è il *civile* e *politico,* il quale non è meno indipendente e sovrano del potere spirituale, perchè anch'esso emana direttamente da Dio. Il *potere religioso* e il *civile* non sono per lui un *sole* ed una *luna;* ma sono due *soli,* che drizzano l'uomo, l'uno nella via di *Dio,* e l'altro nella via del *mondo;* non sono l'uno la sorgente, e l'altro la derivazione, ma scaturiscono entrambi dal fonte dell'universale autorità. Per lui non vi ha maggiore sventura per l'umanità di quella del-

---

dell'epoca loro, enunziano dei *principii* e delle *verità universali.* Giustamente scrisse lo Spaventa: « In un'opera filosofica, e in generale in tutte le produzioni del pensiero, bisogna distinguere due specie di idee: alcune esprimono l'indole dello scrittore, le condizioni della sua vita, il carattere particolare dell'epoca; e queste o per breve tempo sopravvivono al mondo dei contemporanei, o muoiono appena nate. Altre rappresentano i gradi dello svolgimento dello spirito umano, i momenti progressivi della vita della intelligenza; sono la sostanza del presente, e i germi dell'avvenire ». *Saggi critici,* I, Napoli, 1867, p. 141.

l'assorbimento del *potere temporale* in quello *spirituale;* perchè un tale assorbimento da una parte forza il *potere civile* a non avere più la debita riverenza al potere *spirituale,* e dall'altra comunica al *potere spirituale* la cupidigia delle cose terrene (1).

Del resto, questa lotta, che occorre nei due più grandi ingegni di questo periodo, si riscontra in tutti i pensatori dell'epoca, ed anche nei giuristi. I paragoni e le similitudini da essi usati, gli elogii della virtù e della grandezza dei Romani; l'idea dell'Impero universale ai medesimi affidato dalla stessa Provvidenza, sono luoghi comuni, che, come già si trovavano iu Sant'Agostino, così occorrono anche in Egidio Colonna, nel Bartolo, in Enea Silvio Piccolomini, e in tutti gli altri, che trattarono teoricamente la medesima questione, e sono usati anche da coloro, che tentarono di far passare la questione dal campo delle idee in quello dei fatti (2).

---

(1) Son noti in proposito i seguenti versi:

> Soleva Roma, che il buon mondo féo
> Duo *Soli* aver, che l'una e l'altra strada
> Facean vedere e del *mondo* e de *Deo*.
> L'un l'altro ha spento, ed è giunta la spada
> Col temporale, e l'un coll'altra insieme
> Per viva forza mal convien che vada;
> Però che giunti l'un l'altro non teme.
> . . . .
> O Marco mio, dissi io, bene argomenti;
> Ed or discerno, perchè dal retaggio
> I figli di Levì furono esenti.

(*Purg.* XVI, 109 e seg.)

(2) I Pontefici, come Gregorio VII, Innocenzo III, e per ultimo Bonifazio VIII, che nel 1300 ebbe ad esclamare dalla cattedra di Pietro: *Io sono Cesare, io sono Imperatore,* usarono tutti del paragone dei due poteri col sole e colla luna, e al medesimo ricorse lo stesso Federigo II. Del resto queste espressioni e questi raffronti occorrono anche nei giuristi, e fra gli altri nel Bartolo, il quale pure scrisse un trattato *de regimine civitatis;* in MARSILIO da Padova, *Defensio pacis,* 1328; in Pietro DE ANDLO, *de Romano Imperio,* 1460. Vedi in propo-

136. Intanto gli stessi paragoni del potere spirituale col sole e del potere temporale colla luna, il dire che l'uno doveva dirigere l'anima e l'altro il corpo, e infine le sorti della lotta fra Chiesa ed Impero finirono col tempo per preparare il terreno a una decisa prevalenza del potere spirituale sul temporale; e fu questo quello che veramente accadde. Questa preponderanza ebbe anzi a riflettersi in ogni ordine di cose, e a produrre tutti quegli effetti, che sempre derivarono ogni qualvolta il potere sacerdotale riuscì ad invadere il dominio del potere civile e politico. La Chiesa, dominando sovrana così nel campo dei fatti, come in quello delle intelligenze, venne creando intorno a sè una legislazione, una scienza e un'arte, in cui predomina il carattere religioso. Stante questa prevalenza, tutti i fattori della vita sociale sembrarono attingere alla stessa sorgente e mirare al medesimo scopo; ed è sull'ordine religioso, che si volle foggiare non solo l'ordine giuridico e sociale, ma lo stesso ordine fisico dell'universo. Di più anche una sola scienza finì per dominare sovrana e sembrò assorbire le altre nella propria grandezza. Essa è la Teologia scolastica, la cui ricchezza dispiegasi in una letteratura copiosa per volumi, grande per concetti, e che rimane anche oggi monumento di ciò che può operare l'ingegno e la pazienza dell'uomo in argomenti, che sembrano trascendere la forza del suo intelletto. La preminenza della Teologia fu spinta agli estremi confini, e fu il dottore Angelico quegli che sembra aver coronato l'edifizio, abbracciando e sintetizzando tutto lo scibile dell'epoca. Dopo l'opera dell'Aquinate niuno ingegno poteva più sperare di giungere a maggiore altezza in quest'ordine di idee, e quindi i teologi, che erano gli scienziati dell'epoca, rimasero come at-

---

sito il Forti, Op. cit., I, p. 364; lo Stahl, Op. cit. I, p. 63, come pure il Laurent, Op. cit., Tome VI, ove si discorrono largamente le varie fasi della questione fra Chiesa ed Impero.

toniti ed ammirati di fronte alla rapidità ed all'altezza del volo, e credettero che ad essi più non rimanesse che di calcarne le grandi vestigia. Parve allora quasi pacifico il campo della scienza; i concetti dell'Aquinate si convertirono come in assiomi; ma ciò non tolse, che da quest'epoca di pressochè universale concordia incominciasse la decadenza della Teologia scolastica.

137. Corsero dapprima voci isolate e peritose di protesta contro il predominio di una scienza sopra tutte le altre; ma col tempo queste voci, dapprima isolate, presero corpo, e originarono accanto alla *tradizione teologica* una *tradizione*, che potrebbe dirsi *politica* e *laica*, la quale intese a creare una scienza, una legislazione e un'arte di carattere eminentemente secolare e civile (1). Questa tendenza, per circoscriversi all'Italia, ora anima, come si è veduto, le ire del fiero Ghibellino e gli ispira il trattato *De Monarchia;* ora col Sacchetti e col Boccaccio prende la forma arguta della novella; ora col Machiavelli assume la forma severa della esposizione storica, ed ora infine, con una schiera di pensatori indipendenti, che chiamansi Savonarola, Sarpi, Campanella, Telesio, Bruno, inaugura una nuova filosofia, che ribellasi ad un tempo all'Aquinate e allo Stagirita. Per tal modo dal seno di una società, che tendeva già a prendere un colore teocratico e sacerdotale, viene a sbocciare una vita di carattere eminentemente civile e politico; e da una scienza teologica, fondata sulla rivelazione, si viene sprigionando una scienza, in tutto opera della ragione, e perciò di carattere esclusivamente secolare e civile.

Questa tendenza, che già serpeggiava negli animi, viene poi

---

(1) La lenta trasformazione, che questa tradizione politica e laicale produsse nella vita sociale di quest'epoca, è accuratamente descritta nell'opera del Lecky, *Rationalism in Europe*, London, 1878, II, chap. v, il quale è appunto intitolato: *The secularisation of politics*, pag. 98.

ad essere aiutata da alcuni di quegli avvenimenti, che sogliono esercitare grandissima influenza sulle sorti del genere umano. La vita municipale già aveva fatto risorgere il mormorio delle antiche città con tutti quei sentimenti civili e politici, che avevano animato il mondo antico, quando la caduta di Costantinopoli (che condusse in Italia alcuni fra i dotti e letterati Greci dimoranti alla corte imperiale di Bisanzio), la scoperta dell'America e l'invenzione della stampa contribuirono ancor esse ad allargare l'orizzonte dello spirito umano, e a risvegliare in esso un ardore di nuove investigazioni e ricerche. Ciò produsse, sul finire del Medio Evo, e quando già si penetra nel Rinascimento, un profondo rivolgimento tanto negli studii filosofici, che negli studii giuridici. Da una parte la filosofia Greca cessò dall'essere studiata sull'*Organum* di Aristotele, ma prese ad essere studiata nella sua nativa purezza; e qualche cosa di analogo pure accadde, quanto ai fonti della giurisprudenza Romana. È questa l'epoca, in cui si ricercano con cura tutti i manoscritti antichi; in cui accanto ad Aristotele risorge lo studio di Platone non solo, ma di tutti gli altri filosofi Greci, e in cui si prendono eziandio ad investigare con amore le antichità Romane. Per tal modo il pensiero moderno comincia dal ritemprarsi in uno studio più sincero e genuino del mondo antico; accanto allo studio della letteratura latina si esplica quello della letteratura greca, e queste due letterature, secondo la giusta osservazione del Villari, per la stessa diversità del loro genio e temperamento, col loro solo paragone allargano l'orizzonte dello spirito umano (1).

Di qui una classe di Filosofi e di Giureconsulti, che si potrebbero chiamare *filologi*. Essi sono forse più eruditi ed ammiratori dell'antichità, che non pensatori originali; ma intanto il pensiero umano, penetrando con essi in quel mondo antico, così

---

(1) Villari, *Niccolò Machiavelli*, I, Introduzione, pag. 25 e seg.

ricco e così vario, viene ritemprandosi a nuove conquiste e cerca di nuovo di dare alle proprie investigazioni quel colore eminentemente politico e sociale, che era stato una caratteristica dell'antichità Greco-Romana (1).

È questo il periodo, in cui dal seno della Teologia sta per sprigionarsi una nuova filosofia, e nel quale nel seno della Giurisprudenza Romana si preparano le basi di quella nuova scienza giuridica, che dovrà poi esplicarsi nell'epoca moderna. In esso parimenti, mentre durano ancora le lotte fra l'Impero e la Chiesa, già si vengono assodando quei Regni e quelle Monarchie, che dopo molti e successivi esperimenti dovranno poi condurre alla formazione delle nazionalità moderne. Per tal modo anche in quest'occasione la vita intellettuale della società sembra procedere di pari passo colla vita civile e politica. Come lo studio dell'antichità servì di base ad un nuovo svolgimento del pensiero filosofico nell'epoca moderna, così l'aver ricorso in breve le antiche forme di convivenza sociale preparò il terreno allo sviluppo di una nuova forma di convivenza civile e politica.

---

(1) Osserva giustamente in proposito il Villari, che nel primo periodo del Risorgimento, mentre sono molti gli uomini notabili per classica erudizione, sono invece pochissimi quelli che meritino qualche considerazione come scrittori di opere filosofiche. Così, ad esempio, di tutto il numeroso catalogo dei Platonici, che si stringono intorno a Marsilio Ficino e costituiscono la celebre Accademia Platonica di Firenze, egli non ne trova che due degni di speciale menzione come filosofi, che sono il Cristoforo Landino e Leon Battista Alberti, ad anche in questi non occorre una vera originalità filosofica. Ciò però non toglie che anche questo Platonismo abbia esercitata una immensa efficacia sulla letteratura e sulla coltura del secolo, perchè da esso nacque un nuovo modo di concepire il mondo, e quello che si dice del Platonismo deve pure intendersi di tutti gli altri concepimenti della antica sapienza. *Op. cit.*, Introd., pag. 172 e seg.

CAPITOLO IV.

La scienza del diritto nel periodo del Rinascimento.

138. Processo seguito dall'intelligenza nel suo ridestarsi negli inizii dell'epoca moderna. — 139. I Precursori italiani. — 140. Del metodo diverso, a cui si attennero rispettivamente le scienze fisiche, sociali e metafisiche nel loro emanciparsi dalla teologia scolastica. — 141. Distinzione che venne introducendosi nel dominio delle scienze sociali. — 142. Distinzione che introdussero nella scienza del diritto i giuristi pratici, i giurisprudenti culti, ed i cultori del diritto naturale. — 143. Origine della distinzione attuale della scienza del diritto in Giurisprudenza, Storia del diritto e Filosofia del diritto.

138. Per quanto il Medio Evo, e fino a un certo punto anche il Rinascimento siano due epoche, i cui veri lineamenti sono molto difficili ad essere afferrati, tuttavia anche in esse si mantiene ed apparisce evidente quel processo costante, che suol seguire l'intelligenza umana nel proprio svolgimento.

Il vigore intellettuale, finchè durò la *forza* e la *violenza*, sembrò rifugiarsi nella solitudine dei conventi ed affisarsi quasi esclusivamente nella contemplazione della divinità. Poscia gli *scolastici*, colla scorta di Aristotele, cercarono di mettere d'accordo gli insegnamenti della *ragione* coi dettati della *rivelazione*, e i *giuristi* tentarono, coll'autorità del diritto Romano, di mettere un ordine e una certa unità nella legislazione immensamente complicata dell'epoca; infine, collo studio sincero ed entusiastico del mondo antico, rinacque nell'intelligenza il gusto del bello e l'amore del vero, e per tal modo la *ragione*

umana, dopo aver rovistato in tutti i sensi l'antica sapienza, rinfrancatasi di nuovo, si accinse a continuarne l'opera, e a tentare investigazioni novelle.

Nel suo ridestarsi l'intelletto dell'epoca moderna comincia, al pari dell'antico pensiero Ellenico, dal volgere uno sguardo attonito e meravigliato all'universo che lo circonda, e cerca per quanto può di comprenderlo nella sua interezza (1); poscia, fatto prudente della ricchezza stessa dei materiali, che gli somministrava il mondo antico, divide lo scibile in diverse parti e regioni, di cui ciascuna vanta i proprii cultori; senza tralasciare però di tratto in tratto di assorgere a sintesi robuste, che valgono a dimostrare i vincoli, che stringono le varie scienze fra di loro, e a ritemprarle le une colle altre.

139. L'evoluzione incomincia con quei filosofi, sopratutto italiani, che a ragione sogliono essere considerati come i *precursori* dell'epoca moderna.

In essi occorre una esuberanza di pensiero, che ancora non riesce a padroneggiare se stessa; sono poeti e filosofi ad un tempo; uomini dalla fantasia potente e dal ragionamento sottile ed acuto; fervidamente entusiasti del mondo fisico e naturale, e intanto creduli e superstiziosi. Nei medesimi, come nei primi filosofi della Grecia, i tre grandi concetti della *natura*, della *umanità* e della *divinità* mal riescono a distinguersi l'uno dall'altro; ond'è che essi sembrano inclinare ad una specie di pan-

---

(1) Burckhardt, *La Civiltà del secolo del Rinascimento in Italia*. Trad. Valbusa, Firenze, 1876, vol. I, parte II, cap. ii, pag. 188. L'autore nota a ragione come un carattere dell'epoca del Rinascimento in Italia il formarsi di quegli *uomini*, che egli chiama *universali*, ossia di quelle *individualità potenti*, la cui natura è così straordinariamente gagliarda e versatile da appropriarsi tutti gli elementi di coltura della propria età. In quest'epoca non solo si incontrano degli *artisti*, che in tutti i rami danno creazioni nuove e perfette nel loro genere; ma vi sono anche delle *individualità*, che, oltre la cerchia dell'arte, abbracciano in una sintesi maravigliosa il campo incommensurabile della scienza.

teismo. Di qui uno scrivere simbolico, fantastico, esuberante di immagini, e quel carattere particolare alle opere loro, in cui si trovano mescolate e alla rinfusa le *osservazioni fisiche e naturali*, le *considerazioni politiche e sociali*, e le *speculazioni metafisiche e teologiche* (1).

140. A questo primo movimento intellettuale spontaneo, copioso, e pressochè istintivo succede un movimento più consapevole di se stesso e più ordinato, nel quale già può ravvisarsi una certa divisione di lavoro.

Il primo ordine di scienze, che riesce ad affermare la propria indipendenza, così da Aristotele come dalla Teologia Scolastica, è quello delle *scienze fisiche* e *naturali*. Osservatrici per loro temperamento tali scienze più non potevano accettare teoriche, che erano smentite dai fatti e dagli esperimenti, e quindi, dopo aver avuto qua e colà degli appassionati cultori, trovarono in Bacone da Verulamio il legislatore del loro *metodo sperimentale* e *positivo*, e in alcuni grandi, come Galileo, degli uomini, che, mentre le arricchirono di scoperte, sostennero anche con vigore e con energia quella lotta accanita, che loro fu mossa sull'autorità di Aristotele, e su quella dei libri sacri (2).

---

(1) Schwegler, *Storia della filosofia*, pag. 144. In un'epoca così curiosa delle *origini*, come è l'epoca nostra, era naturale che i forti ed i robusti ingegni fossero allettati a cercare le *origini* non sempre facili ad afferrarsi dal pensiero filosofico moderno. Basti notare fra gli altri i profondi lavori del Berti, di Bertrando Spaventa, del Fiorentino e del Villari. Per gli studi filosofici sul diritto presenta poi grande interesse un *saggio* dello Spaventa *sulla filosofia pratica* di Giordano Bruno. In questo si rinviene ancora quella sintesi ed indistinzione primitiva, che, a parer mio, è il carattere di tutti i *precursori* di un nuovo indirizzo filosofico. È per questo che nel Bruno *Dio* e l'*umanità*, la *morale* e il *diritto* si presentano ancora intrecciati ed indistinti fra di loro, e che *l'utilità* viene da lui considerata come un momento della *giustizia* (Spaventa, *Saggi Critici*, Napoli, 1867, I, pag. 140 a 175).

(2) Berti, *Copernico e le vicende del sistema Copernicano in Italia*, Roma, 1876. Sugli argomenti tratti da Aristotele e dalle Sacre Scritture contro il sistema Copernicano vedasi la lettera di Galileo Galilei alla Granduchessa di Toscana, *Opere*, Milano, 1811, vol. XIII, in princ.

Venne in appresso la volta delle *scienze giuridiche* e *sociali;* ma queste, fin dal loro presentarsi, sembrano seguire un metodo diverso da quello tenuto dalle scienze naturali. I primi cultori delle scienze *giuridiche, politiche* e *sociali,* quali sarebbero, ad esempio, Bodino per le scienze politiche, Alberico Gentile e il Grozio per le scienze giuridiche, sono uomini dottissimi nella storia così sacra come profana; si presentano con una erudizione così copiosa, da riuscire talora di fastidio al lettore; ma intanto, fondandosi sull'*autorità,* cercano di far sentire la voce della *ragione.* Essi procedono in certo modo *comparando* e *raffrontando* i dettati dell'*autorità* cogli insegnamenti della *ragione.* Non hanno certo la *potenza di osservazione,* che è propria dei cultori delle scienze fisiche e naturali; ma intanto, *comparando* i fatti, le opinioni e le istituzioni delle epoche diverse, fanno dei nobili sforzi per rendersi interpreti delle convinzioni costanti del genere umano, e per trovare un fondamento alla *ragione naturale e delle genti* (1).

Infine, anche le *scienze metafisiche* ed *ideali* riescono ancor esse ad affermare la propria indipendenza e pretendono di costituirsi mediante l'opera della sola *ragione.* L'indole ed il carattere di esse spiegasi evidente in Renato Cartesio, il quale deve senz'alcun dubbio essere considerato come l'iniziatore di un nuovo metodo negli studi metafisici ed ideali.

Avido di scienza, come egli stesso ci narra, dopo aver rovistata tutta la suppellettile delle scuole dell'epoca sua, si trovò poscia

---

(1) V. il Forti, *Istituzioni civili,* I, pag. 459, ove discorre dei cultori del diritto pubblico nella seconda metà del sec. XVI e fra gli altri dell'Althusio, del Bodino, dell'Alberico Gentile; lo Stahl, *Storia della filosofia del diritto,* lib. I, Sez. 4, cap. 1, pag. 87; il Carmignani, *Storia delle origini e dei progressi della filosofia del diritto,* Lucca, 1851, vol. III, ove parla degli scrittori di *diritto naturale* anteriori e posteriori a Grozio; lo Sclopis, *Storia della legislazione italiana,* Torino, 1863, vol. I, cap. VII, ove parla delle teorie del diritto naturale anteriormente al Grozio.

in dubbii ed incertezze anche maggiori di prima. Diede allora un addio alle scuole e ai metodi del tempo, ed inaugurò un metodo novello, per cui, secondo una espressione del Vico, costituì il proprio sentimento e la propria ragione come regole del vero. Egli ripiegandosi in se stesso, cercò nella *ragione* un principio inconcusso, da cui prendere le mosse nelle sue meditazioni; stabilì che il suo *pensiero* era argomento e prova della nostra stessa *esistenza* col « *cogito, ergo sum* », e così iniziò nella metafisica un metodo essenzialmente razionale, perchè in esso abbiamo la *ragione astratta*, che cerca in se stessa le verità metafisiche che debbono esserle di guida nei suoi ragionamenti (1).

Questi varii ordini di scienza, armati tutti di un proprio metodo, prosieguono ciascuno il proprio cammino fino all'epoca nostra, in cui è evidente la tendenza a ravvicinare queste scienze e i metodi diversi a cui esse si attengono.

141. Per ciò che si attiene alle *scienze sociali*, delle quali sopratutto a noi importa di conoscere le vicende, le medesime nel loro comparire si presentano confuse ed indistinte le une dalle altre. Nel secolo XV, nel XVI ed anche nel XVII occorre un numero grandissimo di scrittori di cose politiche, di cose giuridiche ed anche di cose morali; ma difficilmente si trova uno scrittore, che, trattando di uno di questi argomenti, riesca a distinguere il dominio della morale da quello del diritto e da quello della politica. I primi scrittori di *ragione naturale* si occupano anche di *morale* e di *religione*, al modo stesso che

---

(1) Il processo della mente di Cartesio, e i motivi che lo condussero a poco a poco a tentare una innovazione nell'indirizzo degli studii filosofici, trovasi mirabilmente descritto nel suo *Discorso sul metodo*, sopratutto nella prima parte, che contiene un'analisi psicologica impareggiabile intorno alla condizione d'animo e di mente, in cui si trovò il Cartesio dopo aver percorso avidamente tutto lo scibile dell'epoca sua. Non trovo altro da paragonarvi fuorchè la vita del Vico scritta da lui stesso, ove abbiamo un altro grand'uomo, che studia passo passo lo svolgersi della sua mente, e nota le influenze, a cui egli è debitore delle idee, che poi ispirarono le opere di lui.

gli *scrittori politici* si occupano anche dei *doveri morali* e *religiosi* del Principe (1). Gli è solo più tardi, che nel seno delle *scienze sociali* si vengono distinguendo gradatamente le *scienze giuridiche* dalle *scienze morali*, e queste ultime dalle *politiche*, le quali si arricchiscono più tardi di un nuovo importantissimo ramo, che è l'Economia Politica. Che anzi, la distinzione fra questi diversi ordini di scienze sembra talvolta degenerare in divisione ed inimicizia; ed è sopratutto nell'epoca nostra, che si ripresero gli studi intorno ai rapporti fra esse, cercando così di rannodare insieme le scienze *politiche* ed *economiche*, le *giuridiche* e le *morali* per formare coi materiali somministrati dalle une e dalle altre una scienza più vasta, che accenna a prendere il nome di *scienza sociale* (2).

142. Per ultimo, se noi ci arrestiamo alle *scienze giuridiche*, anch'esse ci presentano nella loro cerchia più ristretta una evoluzione affatto analoga.

---

(1) V. il Ferrari, *Corso degli scrittori politici italiani*, Torino, 1876, Leg. vi e vii, e sopratutto il Carmignani, Op. cit., vol. III, dal quale risulta che dopo un numero indefinito di discussioni e di opere sul diritto naturale non si era ancora riuscito a distinguere nettamente i rispettivi dominii della morale e del diritto. Del resto le opere tutte sul *diritto naturale* del *Grozio*, del *Puffendorfio*, del *Wolfio*, del *Vattel*, del *Burlamaqui* presentano questo carattere di indistinzione fra la morale ed il diritto.

(2) Basta l'osservare il movimento intellettuale dell'epoca moderna per scorgere che questi varii aspetti delle *scienze sociali*, dopo essersi pressochè isolati gli uni dagli altri, tendono ora a ravvicinarsi; come lo dimostra il numero grandissimo dei libri che studiano i rapporti fra l'*economia*, la *morale*, ed il *diritto*, ed il compenetrarsi a vicenda di questi tre aspetti degli studi sociali, che è una caratteristica degli studi moderni. Una prova poi di questo ravvicinamento trovasi eziandio nel tentativo dell'epoca nostra di formare una *scienza sociale*, la quale non studierebbe più soltanto questo o quell'aspetto dell'organismo sociale, ma bensì i varii aspetti del medesimo nel loro mutuo intreccio e nella loro azione e reazione. Intorno a questi rapporti mi basterà citare il Cossa, *Guida allo studio dell'Economia Politica*, Milano, 1876, Cap. III, pag. 26 a 41, cogli autori da lui accennati; ed il Minghetti, *Della Economia politica e delle sue attinenze colla morale e col diritto*, Firenze, 1868. Quanto al concetto di una *scienza* o *filosofia sociale*, mi rimetto ad un mio breve scritto col titolo, *Saggi di filosofia sociale*, Torino, 1875, fratelli Bocca, pag. 65 a 78.

Nel risorgere della scienza del diritto, i primi, che possono chiamarsene i veri cultori, sono gli *interpreti* del diritto romano. Essi, come ben nota il Forti, sono uomini non meno dotti nelle teorie, che pratici nelle cose forensi, e non separarono mai affatto l'insegnamento delle dottrine dalla pratica del foro. Per essi il diritto Romano da una parte è una legislazione positiva, che deve essere applicata, malgrado i variati costumi; e dall'altra è una *ragione scritta* ed il migliore interprete della stessa *ragion naturale;* cosicchè in essi quei varii aspetti della scienza del diritto, che ora chiamansi Giurisprudenza, Storia e Filosofia del diritto, ancora si presentano congiunti ed uniti (1).

Nel secolo XVI invece e nel principio del XVII già comincia a farsi evidente una specie di divisione di lavoro anche nel seno della scienza del diritto.

Continua sempre ad esservi una classe di *giuristi*, che, invocando l'autorità di Bartolo e di Baldo, ordinando gli statuti municipali, raccogliendo le consuetudini e le decisioni dei Parlamenti e delle Rote, attende alla formazione di una Giurisprudenza pratica, che, frammezzo alla grande confusione delle leggi, potesse essere di norma per le decisioni dei litigii e delle controversie, che si presentavano nella pratica del foro. Questa classe comprende i *giureconsulti pratici*, ossia i cultori di quell'aspetto della scienza del diritto, che chiamasi ora *Giurisprudenza*.

Accanto a questa classe viene poi formandosi quella dei *giurisprudenti culti*, che il Vico chiama *giuristi filologi*. Questi, astraendo dai bisogni della pratica, cercano di far rivivere il diritto Romano, quale era al tempo dei classici Giureconsulti. Essi cominciano dal purgare la lezione delle Pandette; studiano i classici Romani e Greci; censurano, occorrendo, l'opera di Triboniano, e rifanno l'antico diritto colla cura, con cui si ricompone

(1) Forti, *Istituzioni civili*, I, pag. 577.

una statua antica, i cui frammenti siano disgiunti gli uni dagli altri. Essi insomma studiano il diritto come un monumento storico, i cui diversi rottami debbano essere insieme riuniti, e fanno sul diritto uno studio essenzialmente *storico* e *filologico* (1).

Infine, sul principio del secolo decimosettimo già incomincia a formarsi una generazione di *giureconsulti filosofi*, la quale più non accetta tutte le conclusioni del diritto Romano; ma, fondandosi sull'*autorità* e valendosi della *ragione*, cerca di determinare quale possa essere il contenuto del *diritto naturale* (2).

Questi diversi cultori di una unica scienza sono inconsapevoli di attendere ad un'opera comune. Da una parte noi vediamo i *pratici* chiamare con tono di disprezzo *letterati*,

---

(1) Non vi ha forse argomento di studii, in cui l'evoluzione progressiva siasi venuta effettuando così gradatamente, come nello studio della Giurisprudenza Romana durante il Medio Evo e nell'epoca del Rinascimento. Il SAVIGNY, *Storia del Diritto Romano nel Medio Evo*, trad. Bollati, 1854, I, pag. 381, e dopo di lui anche lo SCLOPIS, *Storia della legislazione italiana*, I, cap. I e II, misero in evidenza il passaggio graduato dalla *glossa* al *commento*, e poi dal *commento* alla *critica storica* e *filologica* delle fonti del Diritto Romano. Che anzi, ciascuno di questi periodi nello studio della Giurisprudenza ebbe un proprio svolgimento, perchè la *glossa* cominciò da una semplice spiegazione della lettera della legge e finì con Accursio col tentare di mettere d'accordo i testi dei Giureconsulti, che sembravano essere in contraddizione fra di loro; e lo stesso è a dirsi dei *commenti*, che vennero facendosi sempre più *teorici* e *sistematici*. Quanto al passaggio dal periodo degli *interpreti* a quello dei *giurisprudenti culti*, questo, secondo il Savigny (Op. cit., II, pag. 386) sarebbe dovuto al sussidio, che questi chiesero alla *storia* ed alla *filologia*, col quale mezzo essi poterono svincolarsi alquanto dalla *tradizione* delle Scuole. Cfr. il FORTI, *Istituz. civili*, I, p. 578; il CRISAFULLI ZAPPALÀ, *Autorità degli Italiani su la scienza del diritto*, Catania, 1862, p. 54; e DANTE DAL RE, *I precursori italiani di una nuova scuola di diritto Romano*, Roma, 1878.

(2) Questi sono quei *giureconsulti*, che il Vico chiama *filosofi*, e a capo dei quali egli pone il Grozio, da lui detto il *giureconsulto del genere umano*. Con essi lo studio filosofico del diritto, che prima aveva fatto parte o della *teologia scolastica* o dello *studio della giurisprudenza romana*, viene ad avere un'esistenza propria e distinta; si stacca per dir così dal ceppo comune per cominciare a vivere una propria vita. Cfr. CRISAFULLI, Dissert. cit., cap. III, pag. 66.

umanisti, teorici, i *giurisprudenti culti;* mentre dall'altra i *giurisprudenti culti* deridono spesso l'ignoranza dei *pratici*, dimostrano erronee molte interpretazioni da essi date al diritto Romano, e scrivono dei grossi volumi per confutare ciò che essi chiamano gli errori dei *pratici* o *prammatici* (1). Infine, così gli *scolastici* come i *romanisti* sembrano essere concordi in combattere l'opera degli scrittori di *diritto naturale*. Che anzi non mancarono in quest'epoca di quelli, che chiamarono irreligioso ed empio il tentativo di desumere la *ragione naturale* dalla corrotta natura dell'uomo, ed altri che accusarono gli scrittori di *diritto naturale* di volere annichilire il diritto Romano, ultimo e meraviglioso sforzo dell' ingegno umano ed opera di uomini privilegiati per una specie di ispirazione (2).

143. Queste discordie tuttavia non tolsero che i varii aspetti della scienza del diritto percorressero ciascuno la propria via e recassero ciascuno il proprio contributo all'opera comune. I *pratici* furono i preparatori della *giurisprudenza* moderna, e molte delle loro *opinioni comuni*, state svolte dai Parlamenti e accettate dal foro, penetrarono nelle attuali legislazioni; i *giurisprudenti culti*, mentre innalzarono in dignità lo studio del diritto Romano, crearono col tempo anche quel nuovo aspetto

---

(1) Savigny, *Storia del Diritto Romano nel Medio Evo*, II, pag. 356. Sono poi note le opere del Fabro col titolo *De erroribus pragmaticorum et interpretum iuris*. Lugduni, 1604; ed anche le censure spesso acerbe che lo stesso Cuiaccio fa ai Glossatori ed agli Interpreti della scuola anteriore.

(2) Il Carmignani, Op. cit., vol. III, pag. 59 a 69, dedica a queste controversie tutto un capitolo, il quale porta appunto per titolo: *Guerre degli Scolastici e dei Romanisti al diritto filosofico*. Del resto queste lotte, che hanno tutta la veemenza di quelle che sorsero ora fra i *letterati*, ed ora anche fra i *filosofi*, trovarono uno storico competente in uno acuto scrittore di *diritto naturale*, che è il Cristiano Thomasio, al quale suole essere attribuito un avviamento a distinguere fra *morale* e *diritto* con la sua distinzione fra *doveri perfetti* ed *imperfetti*, di cui i primi erano muniti di *coazione*, mentre i secondi ne erano sprovvisti. L'opera del Thomasio ha per titolo: *Paulo plenior historia iuris naturalis*. Halae, 1708.

della scienza, che chiamasi la *storia del diritto*; poichè appartengono a questa schiera i primi storici del diritto, quali furono, ad esempio, il Sigonio, il Panciroli ed il nostro elegantissimo Gravina. Furono infine gli *scrittori di diritto naturale*, che, proseguendo la propria via frammezzo alle difficoltà ed agli ostacoli, vennero preparando a poco a poco quella, che ora chiamasi la *filosofia del diritto*; la quale, fin dai proprii inizii cercò di mettere unità ed armonia nello scibile giuridico, e fecesi a combattere una grande quantità di abusi, che si erano introdotti nella pratica del foro, e a dimostrare che molte parti del diritto Romano più non si potevano accomodare alle variate condizioni dei tempi. Questa condizione speciale degli studii giuridici fu poi mirabilmente riassunta dal Vico, allorchè, dopo aver parlato dei conflitti che esistevano fra i *giureconsulti filosofi* e i *giureconsulti filologi*, finì per conchiudere dicendo: *Jurisprudentia universa tribus ex partibus coalescit, philosophia, historia, et quadam propria arte iuris ad facta accomodandi* (1). Intanto a noi è lecito conchiudere, che quella *scienza del diritto*, che nella stessa Roma formava ancora un tutto indistinto, allorchè risorge nell'età moderna già presenta il germe delle divisioni essenziali, che dovranno poi introdursi nel suo seno. Lo studio del diritto costituirà ancor sempre un'unica scienza; ma intanto si verrà *specializzando* e prendendo atteggiamenti diversi. Mentre lo studio pratico del *diritto positivo* formerà oggetto della *giurisprudenza* propriamente detta, quello del *diritto storico* porgerà invece occasione allo svolgersi della *storia del diritto*, e quello infine del *diritto naturale* verrà ad essere argomento della *filosofia del diritto*; i quali tre aspetti di una unica scienza, pur giovandosi l'un l'altro, avranno nell'età moderna una vita propria e distinta, proprii cultori, e proprie vicende.

(1) Vico, *De uno universi iuris principio et fine uno*. Proloquium.

PARTE SECONDA

L'IDEA DEL DIRITTO NELLE DOTTRINE GIURIDICHE E SOCIALI DELL'ETÀ MODERNA.

LIBRO I.

Origine e classificazione dei sistemi filosofici intorno al diritto.

CAPITOLO I.

Gli inizii della scienza del diritto naturale nell'età moderna.

144. Cause che prepararono la formazione di una scienza del diritto naturale. — 145. Come essa nel suo comparire si rannodi ai più alti concetti giuridici dei Giureconsulti Romani. — 146. Come tutti gli ordini di scienza abbiano somministrato dei cultori alla scienza del diritto naturale.

144. Allorchè un qualche aspetto dello scibile umano è pervenuto a maturità, e corrisponde ai bisogni speciali di questa o di quell'epoca, l'intelligenza sociale sembra concentrare nel medesimo il suo sguardo e tutta fisa in esso pressochè dimenticare gli altri aspetti della medesima scienza. Questo appunto accadde nel dominio delle scienze giuridiche, allorchè, nel risorgere delle altre scienze sociali, riuscì a farsi strada fra esse la *scienza del diritto naturale*, ed emancipandosi a poco a poco dalla teologia scolastica riuscì a conseguire una esistenza propria e distinta. Gli interpreti del diritto Romano avevano bensì levata a cielo la *ragione naturale* come più semplice, più equa, più estesa, più coordinata nelle sue parti, che non le leggi e le consuetudini molteplici ed intricate che dominavano in quel

tempo, le quali erano tante quante erano le signorie feudali e municipali; ma, paghi dell'autorità del diritto Romano, che essi avevano considerato come una ragione scritta, non avevano neppure cercato di determinarne il contenuto. Questi elogi generici indirizzati al diritto naturale più non poterono appagare le menti col risveglio che venne operandosi in tutti gli ordini di studii dopo il Rinascimento; e quindi non è maraviglia se, nell'epoca sopratutto in cui cominciò quel grande lavorio sociale, che doveva poi condurre alla formazione delle nazionalità moderne, una delle ricerche che attirò più vivamente gli intelletti sia stata quella intorno al *diritto naturale.* Nell'Italia, nell'Inghilterra, nella Germania, in Olanda, in Francia, nella Spagna sorsero in gran numero e pressochè al tempo stesso i cultori di questa *ragione naturale* (1), e le opere che si pubblicarono su questo argomento furono tante, che egli è necessità di arrestare il nostro esame a quegli autori, che sembrano personificare in se medesimi gli indirizzi essenziali, che seguirà la nuova scienza nel proprio svolgimento.

145. È notabile anzitutto che essa, nel suo comparire, sembra rannodarsi ai più alti concetti a cui era pervenuta l'antica sapienza in tema di diritto. Le più vaste concezioni a cui fossero arrivati i Giureconsulti Romani, in quell'epoca in cui avevano incominciato a filosofare coi Greci, erano certamente quelle di un *diritto delle genti* e di un *diritto naturale,* e fu da queste appunto, che ebbe a prendere le mosse lo studio filosofico del diritto nell'epoca moderna. Che anzi queste due no-

---

(1) Carmignani, *Storia delle origini e dei progressi della filosofia del diritto,* vol. III, nel quale sono appunto descritte le vicende del *diritto naturale* nell'epoca in cui venivasi costituendo per opera di Grozio e dei suoi seguaci; Forti, Op. cit., I, pag. 500 a 513; Stahl, *Storia della filosofia del diritto,* pag. 87. Un elenco abbastanza numeroso, ancorchè non compiuto, delle opere intorno al *diritto naturale,* che si pubblicarono in quest'epoca, occorre nello Struvio, *Bibliotheca iuris selecta.* Jenae, 1743, editio 7ª, cap. VII, § 12 a 16, pag. 134 a 144.

zioni negli inizi della età moderna sembrano perfino confondersi in una sola e costituiscono un *ius naturae et gentium*, al quale si ispirano largamente così gli scrittori di *diritto naturale*, come quelli di *diritto internazionale*. Col tempo però questi due concetti giungono a disgiungersi di nuovo, e mentre sulla base del *diritto delle genti*, inteso in significazione alquanto diversa da quella che erasi al medesimo attribuita dai Romani, viene ad esplicarsi col tempo quello che ora si chiama il *diritto internazionale;* sulla base invece del *diritto naturale,* venne svolgendosi quell'aspetto della *scienza del diritto*, che ora suol essere designato col nome di *filosofia del diritto*. Parimenti siccome l'antica filosofia negli ultimi tempi sembrava essere concorde in questo, che l'origine e il fondamento del diritto volevano essere cercati nell'intima natura dell'uomo, così fu eziandio dallo studio della natura dell'uomo che presero le mosse i primi investigatori del *diritto naturale* (1).

146. L'importanza dell'argomento apparve così grande in un tempo in cui gli Stati moderni si venivano organizzando, e cercavano una base stabile e certa al proprio diritto, che i cultori di tutti gli ordini di scienze vi applicarono di proposito le proprie investigazioni. Furonvi quindi degli ingegni, come Hobbes, che, dopo aver prima studiato le *scienze fisiche* e *matema-*

---

(1) Insisto sopra questa circostanza per dimostrare la successione, che si opera di uno in altro periodo di civiltà, quanto ai concetti essenziali, sovra cui poggia la società umana. Quel concetto di una *ragione naturale*, che passando di Grecia in Roma, era stato come il compimento e il culmine della Giurisprudenza Romana, venne ad essere il principio da cui partirono le nuove investigazioni intorno al diritto filosofico nell'epoca moderna; e quei principii del *diritto delle genti*, che i Romani avevano applicato ai rapporti *giuridici* fra cittadini e stranieri, furono negli inizii dell'età moderna applicati ai rapporti che intercedono fra i diversi popoli e nazioni. Cfr. in proposito il SUMNER MAINE, *L'ancien droit*, chap. IV, pag. 96. Quanto alle origini del *diritto internazionale privato*, rimando il lettore ad un mio breve lavoro col titolo: *La dottrina giuridica del fallimento nel diritto internazionale privato*. Napoli, 1872, pag. 10 e seg.

tiche, si applicarono poi di preferenza allo studio della *ragione naturale*; dei *giureconsulti,* come *Ugone Grozio,* che, dopo aver dato opera allo studio della pratica giurisprudenza, e dopo aver attinto agli insegnamenti degli antichi filosofi e giureconsulti, cercarono di innalzarsi alla contemplazione di un *diritto immutabile ed universale;* e infine sorsero più tardi dei *metafisici,* come Emanuele Kant, i quali, dopo aver investigata l'intima essenza della umana ragione, si sforzarono eziandio di formolare non solo una *metafisica della morale,* ma anche una *metafisica del diritto.*

Hobbes, Grozio e Kant non sono certamente i soli cultori del *diritto naturale*, ma sono in certo modo i capi-scuola, quelli cioè intorno a cui si aggruppano più numerosi seguaci, e che sembrano, per così esprimersi, personificare in se medesimi gli indirizzi diversi che furono impressi allo studio del *diritto naturale.* Il diverso ordine dei loro studii, l'aspetto diverso sotto cui essi riguardarono la natura molteplice dell'uomo, il diverso punto di partenza, da cui presero le mosse, e il metodo a cui si attennero nelle proprie investigazioni furono altrettante cause che li condussero a conclusioni pressochè contrarie ed opposte. Ciascuno di essi ebbe certamente i suoi precursori, perchè qualsiasi potente ingegno mal può riuscire a romperla affatto colla catena dei tempi; ma ciò non toglie che essi, fra i cultori della nuova scienza, siano riusciti meglio di tutti gli altri a dare un ordinamento sistematico alle proprie dottrine, per cui queste ebbero ad esercitare grandissima influenza sia nei loro tempi, che in quelli che vennero dopo. È per questo che, raffrontando le rispettive loro dottrine intorno al diritto naturale, si può ritenere di istituire non solo un paragone fra le dottrine individuali di questo o di quel filosofo; ma ancora fra le dottrine proprie di quel metodo e di quel sistema, di cui essi furono i rappresentanti.

CAPITOLO II.

Dei primi scrittori di diritto naturale e del loro metodo.

§ 1°

Di Hobbes come iniziatore del metodo positivo nello studio del diritto naturale.

147. Processo della mente di Hobbes. — 148. Aspetto sotto cui studiò la natura dell'uomo ed origine da lui attribuita alla convivenza sociale. — 149. Dispotismo civile e politico da lui proclamato. — 150. Pregi delle opere politiche di Hobbes. — 151. Le sue dottrine si rannodano al concetto del *ius naturale* di Ulpiano. — 152. Hobbes e il *metodo positivo* nello studio del *diritto naturale*.

147. Tommaso Hobbes, prima di dar opera agli studii giuridici e politici, ebbe ad occuparsi di studii fisici e naturali; fu contemporaneo ed in grande famigliarità col cancelliere Bacone, in rapporti con Galileo Galilei, amico di Gassendi, che aveva cercato di far rivivere le dottrine di Epicuro, e diede opera alla filosofia per propria soddisfazione e contentamento. Egli erasi proposto di cominciare dal trattare dei *corpi*, poi della *natura umana* in genere, e per ultimo del *cittadino*; ma le discussioni intorno ai diritti del sovrano, ed ai doveri dei sudditi, che precedettero le guerre civili, che poi agitarono il suo paese, lo forzarono a ritardare le due prime pubblicazioni, per affrettare invece l'ultima (1).

---

(1) Hobbes, *Elementa philosophica, de Cive*, Lausannae, MDCCLXXX, II, Prae-

Ciò non tolse però che egli, uso agli studii fisici e geometrici, trasportasse anche negli studii sociali lo *spirito di osservazione,* che è proprio degli studii fisici; e applicasse poi a ciò che aveva appreso mediante l'*osservazione* una logica, che direbbesi geometrica, per cui ebbe a ragionare degli uomini non altrimenti che se ragionasse di quantità e di corpi. Si aggiunse che egli nell'uomo vide sopratutto il lato fisico, e ciò che in esso vi era di egoistico e di animalesco, e che egli scrisse sotto la impressione paurosa delle dissensioni e guerre civili, che travagliavano il suo paese. Sono queste circostanze soltanto che possono spiegare come mai una intelligenza superiore, come quella di Hobbes, scevra da qualsiasi pregiudizio, amantissima del vero e fornita di tutto il coraggio necessario per annunziarlo, sia pervenuta a professare dottrine, che ripugnano alla coscienza universale del genere umano. Hobbes, a mio avviso, somministra il miglior esempio delle conclusioni estreme, a cui può essere condotto da una logica inflessibile anche un sincero amico del vero, quando prenda le mosse da un esame manchevole ed imperfetto della natura dell'uomo.

148. Egli comincia dal fissare il suo sguardo scrutatore sull'uomo: vede gli uomini associarsi agli altri uomini non per amore che si portino l'un l'altro, ma per cercare nella società la propria utilità e il proprio vantaggio; lo argomenta dal loro compiacersi nel gettare il ridicolo e nel dir male degli altri, e

---

fatio ad lectores. « Dabam operam philosophiae *animi causa*, eiusque in omni genere elementa prima congerebam, et in tres sectiones digesta paulatim conscribebam, ita ut in prima *de corpore*, in secunda *de homine*, in tertia *de civitate civiumque officiis ageretur*... Haec dum *compleo, ordino, lente moroseque conscribo*, accidit interea, patriam meam, ante annos aliquot quam bellum civile exardesceret, quaestionibus de iure imperii, et debita civium obedientia, belli propinqui praecursoribus fervescere. Id quod partis huius tertiae, caeteris dilatis, maturandae absolvendaeque causa fuit. *Itaque factum est, ut quae ordine ultima esset, tempore tamen prior prodiierit* ».

dalla pretesa di ciascuno di primeggiare in ogni ordine di cose. Egli nega perciò la natura socievole dell'uomo, e sostiene che se gli uomini si associano gli uni agli altri, non lo fanno per mutua benevolenza, ma per scambievole timore (1). Uomini di questa fatta, intesi esclusivamente al proprio vantaggio, che per natura hanno diritto ad ogni cosa, dovevano trovarsi anteriormente allo stato sociale in uno stato perpetuo di guerra, non dissimile da quella lotta per l'esistenza, che domina fra gli esseri inferiori all'uomo (2). Nell'intento perciò di assicurare la propria *sicurezza* e *difesa*, e di provvedere alla propria *utilità*, o per il predominio della forza dei vincitori sui vinti, o per scambievole consenso, essi vengono a costituire la *società* (3). Per darvi origine ciascuno rinunzia in certo modo alla propria volontà per affidare ogni potestà ad una sola persona, od anche ad una riunione di persone, nella quale si riuniscano tutti i poteri, quali sono quelli di punire, di dichiarare la guerra, di istituire giudizii, di fare le leggi. Questa persona o questa riunione di persone sarà superiore alle leggi, perchè queste sono sua fattura; ciò che essa compie dovrà ritenersi conforme a ragione, perchè è pure opera di questa potestà sovrana la distinzione fra *giusto* ed *ingiusto*, fra *onesto* e *disonesto*. Tuttavia questo potere sovrano, senza confine, dovrà altresì proporsi, anche secondo Hobbes, l'*utilità comune*; dovrà nei proprii comandi seguire la *retta ragione*, ed aver sempre per sua guida il precetto: *salus populi suprema*

(1) *De cive*, cap. I, 2: « Statuendum igitur est, *originem magnarum et diuturnarum societatum non a mutua hominum benevolentia, sed a mutuo metu extitisse* ».

(2) Op. cit., cap. I, 12: « Negari non potest, quin status hominum naturalis antequam in societatem coiretur, *bellum fuerit;* neque hoc simpliciter, sed *bellum omnium in omnibus* ».

(3) Cfr. la nitida esposizione che ebbe a fare della dottrina di Hobbes Th. Jouffroy, *Cours de droit naturel*, Paris, 1843, Tome I, leçon xi, pag. 335: « Ciò che costituisce la *società* per Hobbes, così egli scrive, è l'esistenza, frammezzo ad una riunione di individui, di una forza abbastanza grande per reprimere fra essi lo stato di guerra ».

lex esto; ma intanto sarà esso il giudice sovrano, inappellabile di ciò che possa essere l'*utilità comune*, e tutte le dottrine, che mirino a contenere in certi confini questo potere, dovranno essere considerate come *sediziose* (1).

I sudditi avranno da questo potere la *sicurezza* e la *pace*, la *difesa* dei loro corpi e il mantenimento di quelle condizioni, che possono essere necessarie alla *conservazione della loro sanità e vita;* ma intanto dovranno riconoscere ogni loro *proprietà* da questo sommo potere; e l'unica *libertà*, che Hobbes riesce a comprendere, è la *libertà fisica*, « quella cioè di non essere impedito nei proprii movimenti e di potersi mettere per via diversa », la quale libertà, nella città di Hobbes, anzichè essere diminuita, viene ad essere accresciuta; perchè in essa il còmpito essenziale ed unico dell'autorità sovrana si riduce a ben tutelare la pubblica tranquillità e sicurezza (2).

149. Al sistema di Hobbes si potrebbero con giustizia applicare le parole di Tacito: *solitudinem faciunt, pacem appellant;* e tutte le esorbitanti conseguenze, a cui egli pervenne, sono derivate dall'aver considerato così l'uomo come il diritto sotto l'aspetto fisico soltanto. Per lui il primo fondamento del diritto naturale si è « che ciascuno possa difendere la propria vita e le proprie membra con tutti i mezzi possibili » (3); per lui nello stato di natura l'unica misura del diritto è l'*utilità* (4); questa

---

(1) Senza stare qui a citare l'autore passo per passo, mi limito ad osservare che le dottrine qui accennate sono ricavate dai cap. v, xi, xii, xiii, xiv del trattato *De cive*.

(2) Basta in proposito citare i seguenti passi del libro *De cive*, VI, 3: « *Securitas* enim finis est, propter quem homines sese subiiciunt aliis ». — IX, 9: « *Libertas*, ut eam definiamus, nihil aliud est, quam *absentia impedimentorum motus* ». — XII, 7: « Civibus singulis esse rerum suarum *proprietatem* sive *dominium absolutum*, seditiosa est opinio ».

(3) Op. cit., I, 7: « Itaque iuris naturalis fundamentum primum est, *ut quisque vitam et membra sua, quantum potest, tueatur* ».

(4) Op. cit., I, 10: « Ex quo etiam intelligitur *in statu naturae mensuram iuris esse utilitatem* ».

attira l'uomo, come i gravi sono attirati dal suolo, e quindi, avendo gli uomini quest'unica guida, viene ad esservi fra essi una terribile lotta per l'esistenza, « *una guerra di tutti contro di tutti* », rimpetto alla quale è per sempre da preferirsi la vita civile, per quanto sia governata da un assoluto dispotismo. Guai se accordisi ad essi il potere di discutere gli ordini, che partono dall'autorità sovrana; perchè questi animali ringhiosi, che non vedono altro che il proprio vantaggio, che chiamano col nome di *virtù* ciò che loro giova e col nome di *vizio* ciò che loro nuoce (1), troveranno modo di introdurre nella città la discordia e la guerra. Hobbes non vuole già il dispotismo come tale; ma lo vuole perchè, a parer suo, esso è l'unico rimedio contro la *pravitas generis humani*, contro la mutua diffidenza, contro l'egoismo di ciascuno; affermazioni tutte che egli pone come dimostrate dall'esperienza, e dalle quali egli prende le mosse con una logica, che ragiona di uomini come ragionerebbe di corpi e di gravi che precipitano al suolo.

150. Ciò non ostante, l'opera sua spira in ogni sua parte una convinzione profonda; è scritta con mirabile chiarezza e con un'esattezza geometrica di linguaggio, e si direbbe anche con uno schietto amore del vero. Prima di renderla di pubblica ragione, egli la diffuse in via privata per poter emendare ciò che in essa fossevi di erroneo, per mitigare ciò che in essa potesse esservi di duro, e per spiegare ciò che in essa potesse esservi di oscuro (2). Furono acerrime le accuse, che a lui mossero gli *ecclesiastici*, che lo accusavano di avere troppo innalzato il

---

(1) Op. cit., I, 31: « Sciendum igitur est, *bonum* et *malum* nomina esse imposita ad significandum *appetitum* vel *aversionem* eorum, a quibus sic nominantur ».

(2) Op. cit., Praefatio: « Postremo, ne quid per imprudentiam ederem, exemplaria pauca privatim impressa amicis distribuenda curavi; ut, sententiis aliorum exploratis, si quae *erronea, dura obscurave* esse viderentur, ea *emendarem, mollirem,* atque *explicarem* ».

potere civile; i *settarii*, che lo accusarono di aver negata la libertà di coscienza; i *giuristi*, che lo censuravano di aver posto l'Impero al disopra delle leggi; ma le accuse di tutti costoro non valsero a commoverlo; perchè tutti non hanno ad altra guida che il proprio interesse (*suam rem agunt*), e non lo condussero che a stringere maggiormente i vincoli, in cui dovevano essere costretti (*ut eos nodos fortius adstringerem*) (1). Niuna autorità lo commove, e neppur quella che deriva dall'universale consenso; poichè egli non crede che a ciò che cada sotto l'*osservazione* dei sensi.

151. Dopo ciò ben si può dire, che la *legge naturale* è per Hobbes una continuazione delle stesse *leggi fisiche e naturali*, e che egli sembra aver prese le mosse da quel concetto tanto censurato di Ulpiano, secondo cui « *ius naturale est quod natura omnia animalia docuit* »; poichè anche il *diritto naturale*, quale fu inteso da Hobbes, discende dall'istinto innato dell'uomo per la conservazione di se stesso e delle proprie membra. Di più, il concetto di Hobbes si rannoda pure alla antichissima dottrina di Epicuro, che non vedeva nel diritto che « un patto di utilità diretto a far sì che gli uomini non si ledessero gli uni e gli altri »; ma la dottrina di Epicuro, passando nell'Hobbes, se guadagna forse in logica deduzione, perde invece grandemente in pieghevolezza ed elasticità; poichè gli atomi sociali di Epicuro, che sono gli individui, appena abbiano, secondo Hobbes, accettata la convivenza civile, perdono ogni libertà e spontaneità, e sono per sempre costretti nelle catene, che si fabbricarono essi stessi. Fu per questa restrizione del concetto utilitario, che altri autori, mentre furono concordi con Hobbes nel considerare l'*utilità* quale fondamento del diritto, poterono tuttavia venire a conseguenze liberali ed affatto diverse da quelle,

---

(1) *Ibidem*, verso il fine.

a cui egli era pervenuto, fra i quali autori basterà ricordare lo Spinoza ed il Locke.

152. Ciò non ostante l'Hobbes deve essere considerato come l'iniziatore del metodo *positivo* nello studio del diritto naturale, in quanto che egli professò apertamente di voler fondare tutto il suo trattato su principii somministrati dalla *osservazione* e dall'*esperienza*, respingendo affatto come criterio di verità così l'*autorità* dei sapienti, le cui opinioni egli quasi non cita che per combatterle, come l'*autorità dell'universale consenso* (1). Vero è che egli definisce la *legge naturale* « un dettato della retta ragione intorno a quelle cose che debbono essere fatte od ommesse per la conservazione più lunga possibile della nostra vita e delle nostre membra »; ma questa *ragione* non fondasi, secondo lui, nè sull'*autorità dei dotti,* nè sull'*universale consenso;* ma soltanto sull'*osservazione* e sull'*esperienza* di quelle cose che possano all'uomo essere utili o dannose. Che se egli venne colla guida dell'*osservazione* a conseguenze così estreme, fu perchè egli osservò un aspetto soltanto della natura dell'uomo, e, una volta fondate le sue premesse, derivò da esse con logica inesorabile tutte le conseguenze, di cui potevano essere capaci. Per tal modo mentre una parte dell'edifizio politico da lui elevato è fondato sull'*osservazione* e sull'*esperienza,* l'altra invece non è che l'applicazione d'una logica inesorabile e spietata (2).

---

(1) L'Hobbes dice la dottrina esposta nel trattato *De cive,* — *principiis propriis experientia cognitis innixa* — e ogniqualvolta vuol combattere un'opinione ricorre costantemente alla *osservazione* della natura dell'uomo. Egli poi respinge affatto l'*universale consenso* e ne dà fra le altre la seguente ragione: « Praeterea homines eadem in aliis damnant, in se ipsis probant; contra publice laudant quod secreto spernunt, et consuetudine audiendi non propria speculatione sententiam ferunt; consentiuntque odio, metu, spe, amore, vel aliqua alia animi perturbatione, magis quam ratione », Op. cit., II, 1.

(2) Un apprezzamento imparziale delle dottrine filosofiche in genere di Hobbes può trovarsi nel Lange, *Histoire du matérialisme,* Paris, 1879, Tome I,

§ 2°

Ugone Grozio e l'indirizzo storico e comparativo da lui introdotto nello studio del diritto naturale.

153. Rispettivo contributo del Grozio e del Gentile allo studio del diritto naturale e del diritto delle genti. — 154. Processo seguito da Grozio nel rintracciare i principii del diritto naturale. — 155. Suo concetto intorno al diritto naturale. — 156. Come egli segua la nozione del diritto naturale, quale era stata formulata dal Giureconsulto Gaio, e possa essere riguardato come un seguace del metodo storico e comparativo.

153. Che se da Hobbes si passa ad Alberico Gentile ed a Grozio facilmente si riconosce in essi un indirizzo compiutamente diverso. Questi due nomi, a parer mio, debbono essere riuniti per questo motivo, che, a confessione stessa del Grozio, Alberico Gentile fu un precursore dell'opera sua(1); ma l'essere il Gentile

---

Partie III, Chap. II, pag. 247, e delle sue dottrine politiche nel Forti, *Istituzioni civili*, pag. 502. Dell'Hobbes si può dire come del nostro Machiavelli, che sono molti quelli che ne combatterono le dottrine, ma non sono in minor numero quelli che attinsero da esse, e nei quali ricomparirono le loro idee, alquanto ingentilite nella loro forma ed espressione. Trovo poi giustissima l'osservazione del Forti, Op. cit., pag. 508, il quale dice, parlando appunto dell'Hobbes, che « gli errori dei grandi uomini sono meno pericolosi nelle loro stesse opere, che nelle ampliazioni e traduzioni, che suol farne lo spirito di setta, o la depravazione del cuore, che cerca un sostegno nell'autorità di un grande scrittore ».

(1) Quell'ardore, che i filosofi propriamente detti posero ai nostri giorni nell'investigare le origini della filosofia moderna, fu posto eziandio dai giuristi filosofi nel ricercare le origini dello studio del *diritto naturale* e *delle genti*. Nomi già alquanto dimenticati vennero di nuovo rimessi in onore, e fra gli altri quello di Alberico Gentile e di Pierino Belli da Alba. Sono da vedersi in proposito il

un italiano non deve impedirci di riconoscere, che quegli, che in effetto operò un vero rivolgimento nel dominio delle scienze giuridiche e sociali, fu il dottissimo Giureconsulto Olandese. L'opera di Alberico Gentile deve essere considerata come una delle prime, che desse regola al *diritto delle genti* o *diritto internazionale;* mentre invece l'opera di Grozio, pur recando lo stesso titolo, mirò non solo a dare un fondamento alla *ragione delle genti,* ma cercò di determinare il contenuto del *diritto naturale.* La lode di aver cercato di esporre con ordine sistematico ciò che si riferisce al diritto *di guerra* e *di pace,* potrà forse essere divisa fra il Gentile ed il Grozio; ma il concetto di una universale Giurisprudenza, desunta dalla stessa intima natura dell'uomo, mentre può solo sospettarsi nel Gentile, è invece enunziato con piena consapevolezza dal Grozio. Fu quest'ultimo che cercò di separare nel diritto ciò che vi era di mutabile e di particolare ai diversi popoli, da ciò che in esso eravi di immutabile e di universale, e fu per questa ragione che il Vico non dubitò di chiamarlo « il *giureconsulto del genere umano* » (1).

Mancini, *Prolusione al corso di diritto internazionale*, Torino, 1851; lo Sclopis, Op. cit. I, cap. vii; il Fiorini, Traduzione del *Diritto di guerra* di Alberico Gentile e introduzione al medesimo; il Mulas, *Pierino Belli da Alba precursore di Grozio*, Torino, 1878; il Fiore, *Diritto internazionale pubblico*, Torino, 1879, Vol. I, Lib. I, Cap. iv, pag. 45.

(1) Del Grozio, oltre a questa lode del Vico, la cui competenza non può venir messa in dubbio, si fecero altissimi elogi, fino a chiamarlo uno strumento della divina Provvidenza suscitato a dissipare le tenebre del diritto naturale e della Teologia (Christ. Thomasii, *Inst. iuris naturalis*, cap. V, § 14 e 15). Forse questi elogi potranno essere esagerati; ma non sono certo meno eccessive le censure del Forti, allorchè chiama la grande opera di Grozio « *un'opera inoffensiva ed innocente che approvava tutti i fatti stabiliti e non turbava le vigilie di alcun potente* » (*Istituz. civili*, I, pag. 500). Se il Grozio avesse preso per unica guida la *ragione* in un'epoca, in cui tutte le menti erano use a ragionare in base all'*autorità* , il suo libro sarebbe forse passato inosservato, e non avrebbe certo esercitato quella grande e benefica influenza che non può senza ingiustizia essergli negata. Egli insomma scriveva pei proprii tempi, e non deve essere giudicato ad una stregua affatto aliena del modo di pensare dell'epoca sua.

154. Egli era un giureconsulto ed aveva con integrità esercitata nei pubblici ufficii la giurisprudenza, quando gli parve pregio dell'opera, accanto ai molti che trattavano della *ragione civile,* trattare della *ragione naturale,* che affrontata da molti non era stata ancora approfondita da alcuno. Per lui la *ragione naturale* deve potersi ridurre ad ordine e a sistema; ciò che non è della *ragione civile,* la quale muta coi luoghi e coi tempi (1).

Fermo un tale intendimento, per trovare questa *ragione naturale* egli volle prendere le mosse da principii certi derivati dalla stessa natura dell'uomo noti così ai rozzi come ai sapienti; accettando però quale controprova degli insegnamenti della ragione l'autorità degli scrittori, perchè per lui è grande argomento di verità l'universale consenso. La natura dell'uomo ed i principii che ne derivano sono il fondamento della *ragione naturale,* mentre il comune ed universale consenso è la base del *diritto delle genti* (2); ond'è che nello stesso Grozio il *diritto di natura* e quello *delle genti,* sebbene ancora siano uniti e facciano un sol tutto, già accennano a distinguersi l'uno dall'altro e a mettersi per vie diverse.

Gli è in questa parte dove il Grozio porge un modello di acconcia transizione dal tempo, in cui dominava l'*autorità di Aristotele* e dei *Teologi,* a quello in cui la *ragione* già cominciava a far sentire la propria voce. Egli da una parte professa grande

---

(1) *De iure belli ac pacis,* Prolegomena, § 1, 30, 36.

(2) Op. cit., Prolegomena, 39. « Principia enim iuris naturalis per se patent; atque evidentia sunt, ferme ad modum eorum, quae sensibus externis percipimus. » Quanto all'*autorità* degli scrittori essa è da lui accettata non ciecamente, ma perchè « *quod multi diversis temporibus ac locis idem pro certo affirment, id ad causam universalem referri debeat* ». Notisi l'analogia di questo concetto colla degnità del Vico che: *idee uniformi nate appo popoli diversi debbono avere un motivo comune di vero.* L'idea però passando dal Grozio al Vico ha già fatto un progresso; perchè essa è forse più profondamente sentita dal Vico, il quale ha già coscienza, che questa *uniformità di idee* trova la propria ragione nella *natura comune e costante* degli uomini e delle nazioni. Le idee in un autore tanto più valgono, quanto egli ne acquistò maggior consapevolezza.

riverenza ad Aristotele; ma non teme di dire che l'autorità di lui, di troppo esagerata, ormai erasi cambiata in tal tirannide, da soffocare ed opprimere la verità (1). Egli parimenti si professa devotissimo alla Chiesa ed alle Sacre Scritture; ma intanto *secolarizza* il diritto, perchè dice che esso può essere derivato mediante la ragione dallo studio della natura dell'uomo, quando anche, per una empia supposizione, si volesse fare astrazione dell'esistenza di Dio (2). Egli cita ad ogni istante filosofi, oratori, storici, giureconsulti; ma ciò non tanto nell'intento di soffocare la *ragione,* quanto in quello di cercarle un appoggio nel *comune consenso,* e di dare ornamento al proprio discorso (3); sebbene non si possa negare che la erudizione, per essere in lui soverchia, sembri talvolta generare fastidio, e nuocere alla connessione del ragionamento.

155. Consapevole così del metodo che intendeva seguire, egli si fa ad investigare la natura dell'uomo; trova che l'uomo è eminentemente socievole, e che il diritto, mentre da una parte deriva dalla natura socievole dell'uomo, dall'altra è indispensabile per il mantenimento della convivenza sociale. Per lui pertanto viene ad essere di *ragione naturale* « ciò che conviene alla custodia della convivenza sociale », mentre è disforme da essa « ciò che ripugna alla natura socievole dell'uomo » (4).

---

(1) Dopo aver dichiarato Aristotele il principe dei filosofi egli esclama: « Utinam tantum *principatus* ille ab aliquot hinc saeculis non in *tyramnidem* abiisset, *ita ut veritas, cui Aristoteles fidelem navavit operam, nulla iam re magis opprimatur, quam Aristotelis nomine* ». Loc. cit., § 42.

(2) Op. e loc. cit., 11.

(3) Op. e loc. cit., 47.

(4) Op. e loc. cit. « Haec igitur *societatis custodia humano intellectui con-« veniens fons est iuris naturalis* (in senso stretto) ». Altrove poi ripete il medesimo concetto con dire: « Est autem *iniustum, quod naturae societatis ra-« tione utentium repugnat* ». Op. cit., lib. I, cap. I, § 3. — E infine nello stesso lib. I, cap. I, § 10, conchiude con dire: « *Jus naturale* (in senso largo) *est dictamen rectae rationis indicans actui alicui ex eius convenientia aut dis-*

Di qui deriva che, secondo Grozio, non è già l'*utilità*, ma la *natura socievole* dell'uomo, che è il fondamento del diritto naturale: il che però non toglie che egli riconosca che l'*utilità* costituisce un potente appoggio per il diritto naturale, e che essa porse anche *occasione* allo stabilimento del diritto positivo nella società umana (1). Parimenti per lui non furono il solo *timore*, nè la sola *forza*, che condussero al riconoscimento della *giustizia*; ma egli sostiene invece che il *diritto*, anzichè sottomettersi alla *forza*, deve invece cercare un sussidio nella medesima per guisa che la *forza* deve convertirsi in ministra della *ragione* (2).

Tutto ciò dimostra che il Grozio si ispirò sopratutto al concetto del diritto che si erano formato i giureconsulti Romani e considerò il medesimo come un *vincolo della società umana*. Egli senza esser riuscito ancora a distinguere il *diritto* dalla *morale*, cercò, in certo modo, di *secolarizzarlo*, con dare ad esso un fondamento razionale indipendente dalla rivelazione nella natura socievole dell'uomo, e per tal modo, se non lo distinse dalla *morale*, lo emancipò però dalla *teologia scolastica*.

---

convenientia cum ipsa natura rationali ac sociali inesse moralem turpitudinem, aut necessitatem moralem, ac consequenter ab auctore naturae Deo talem actum aut vetari aut praecipi ».

(1) Op. cit., Proleg., 15: « *Naturalis iuris mater est ipsa humana natura* quae nos, etiamsi re nulla indigeremus, ad societatem mutuam appetendam ferret; *civilis* vero *iuris mater* est *ipsa ex consensu obligatio* ». Più sotto poi egli soggiunge che da una parte « *naturali iuri utilitas accedit* », e che dall'altra « *iuri civili* occasionem dedit *utilitas; nam consociatio aut subiectio utilitatis alicuius causa caepit institui* ». Anche questo concetto trovasi ripetuto dal Vico, ma acquista in lui una forma forse più scientifica e precisa, allorchè egli scrive: « *Utilitas non est causa iuris, sed occasio fuit, per quam homines natura sociales, et originis vitio divisi, ad celebrandam suam socialem naturam raperentur* ». *De uno et universo iuris principio et fine uno.* Proloquium.

(2) Op. e loc. cit. 19. « Et hoc demum sensu commode accipi potest quod dicitur, *ius esse id quod validiori placuit*; ut intelligatur *sine suo externo carere ius, nisi vires ministras habeat* ».

156. Il Grozio infine, fra le varie concezioni del *diritto naturale,* a cui si erano attenuti i Giureconsulti Romani, si attenne di preferenza a quella di Gaio, che meglio di tutte riassume il concetto Romano: *Jus naturale est, quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, et apud omnes gentes peraeque custoditur,* e fece, per dir così, un'analisi e scomposizione di essa nelle sue varie parti, chiamando *diritto naturale* quello che si fonda nella stessa natura dell'uomo, e deriva da principî certi somministrati dalla stessa ragione, e *diritto delle genti* quello che si fonda invece sull'universale consenso. Ciò poi lo condusse a fare una parte alla *ragione* ed una all'*autorità;* a riguardare l'*utile* come un mezzo, che conduce all'attuazione del *giusto;* e a mettere la *forza* a servizio della *ragione;* per cui si può dire di lui, che egli procede sempre *raffrontando* e *comparando,* e può perciò essere considerato nello *studio del diritto naturale* come un seguace di quel *metodo storico* e *comparativo,* a cui pure si erano attenuti i Giureconsulti Romani, che erano stati i suoi ispiratori. Forse il suo ondeggiare fra l'*autorità* e la *ragione,* senza saper sempre metterle d'accordo fra di loro, può far credere che talvolta egli pieghi le sue dottrine all'opportunità dei tempi; ma ciò non toglie, che la *scienza del diritto naturale,* per opera sua, potesse ormai affermare di aver cominciato ad avere una esistenza propria, indipendente dalla scienza teologica. Ciò ben compresero i pensatori dei suoi tempi, come lo dimostrano da una parte una falange di ammiratori, di interpreti e di esplicatori, che tennero dietro all'opera sua, e dall'altra le ire, che essa ebbe a provocare sia fra gli Scolastici che fra i Giuristi.

---

§ 3°

Emanuele Kant come iniziatore del metodo razionale nello studio del diritto naturale.

157. Necessità dopo Cartesio di applicare anche il metodo esclusivamente razionale allo studio del diritto naturale. — 158. Le dottrine etico-giuridiche di Benedetto Spinoza. — 159. Emanuele Kant e la *Critica della ragione*. — 160. Processo seguìto da Emanuele Kant nella sua filosofia e quindi anche nelle investigazioni relative al diritto e alla morale. — 161. Separazione da lui introdotta fra morale e diritto. — 162. Indirizzo da lui impresso alla scienza del diritto naturale, e analogia che presenta il suo concetto di ragion naturale con quello del giureconsulto Paolo.

157. Dopo Grozio, il *diritto naturale* è un argomento, a cui abbondarono i cultori, e intorno al quale furono interminabili le discussioni e le lotte, sopratutto nella Germania, le quali trovarono perfino il loro storico in Cristiano Tommasio (1). La stessa abbondanza degli scritti, senza che la nuova scienza guadagnasse in perspicuità e in chiarezza, dimostrava che l'opera non era compiuta, e che occorreva un nuovo indirizzo, che, mettendo gli intelletti in una nuova via, completasse i varii aspetti, sotto cui lo studio del *diritto naturale* poteva essere fatto.

Questo fu l'indirizzo esclusivamente *razionale* che da Cartesio cominciò ad essere applicato alle *scienze metafisiche*, e poi da queste venne estendendosi eziandio alle *scienze morali* e *giuridiche* e perfino alle *scienze politiche* ed *economiche*.

---

(1) Carmignani, Op. cit., vol. III, pag. 59 a 69.

Cartesio aveva posto come il *quid inconcussum,* da cui dovevano partire le investigazioni dell'uomo, il principio: *cogito, ergo sum.* Con ciò egli voleva che il filosofo si affidasse esclusivamente alle sue meditazioni personali, respingendo ogni autorità, ogni tradizione, ogni sussidio tolto nei libri e nelle opinioni degli altri. Egli comincia così una *innovazione di metodo,* che doveva cambiarsi, come sempre, in una *rivoluzione di sistema.* Se non che nello stesso principio — *io penso, dunque sono* — da cui esso partiva vi era un evidente dualismo, perchè in esso il *pensiero* si contrapponeva all'*essere.* Di qui derivò, che il sistema da lui iniziato si divise ben presto in un doppio *razionalismo;* cioè in un *razionalismo soggettivo,* seguito dallo stesso Cartesio, e anche dal Malebranche, in cui l'uomo cerca di ricavare dal suo intimo pensiero tutto lo scibile universale (1), e in un *razionalismo oggettivo,* che cercò di derivare, alla guisa dei geometri, tutto lo scibile del concetto di *essere,* ossia dall'idea di *sostanza,* ciò che ebbe ad essere tentato da Benedetto Spinoza (2).

---

(1) Descartes, *Œuvres morales et philosophiques*, Paris, 1855. Vedi in principio la accurata notizia di Amédée Prévost, *sulla vita e sulle opere di Cartesio;* e sopratutto l'acuta distinzione che egli fa fra gli ingegni che aprono un nuovo indirizzo alla scienza, e quelli invece che sono chiamati ad organizzarla. I primi la vincono per *originalità,* ed i secondi per la *estensione* e *larghezza* delle proprie vedute. Quanto a Cartesio egli deve senza alcun dubbio essere considerato più come un *novatore* che come un *organizzatore.*

(2) Le dottrine politiche e sociali di Spinoza sono sparse nelle varie opere di lui, delle quali una sola, cioè il *Tractatus theologico-politicus,* fu pubblicata lui vivente; mentre l'opera sua capitale, che è l'*Ethica, ordine geometrico demonstrata, et in quinque partes distincta,* come pure il *Tractatus politicus,* ove si contengono le sue dottrine politiche e che rimase incompleto, furono pubblicate dopo la sua morte. Dell'*Etica* abbiamo una recente traduzione di quello stesso Sarchi, che tradusse pure alcune fra le opere latine del Vico. Milano, 1880. Sulle dottrine giuridiche e sociali di Spinoza è da vedersi il Fouillée, *Histoire de la philosophie*, p. 302; lo Stahl, *Storia della filosofia del diritto,* lib. III, Sez. 1ª, vol. I, pag. 94; il Jouffroy, *Cours de droit naturel,* 6ᵉ et 7ᵉ leçon, pag. 168 a 230; il Turbiglio, *Benedetto Spinoza e le trasformazioni del suo pensiero.* Roma, 1875, lib. III, parte 2ª, § vii, pag. 287.

158. Per lo Spinoza tutto si riduce ad un'*unica sostanza,* che è Dio, e per tal guisa, tutte le cose esistenti non sono per lui che un aspetto, un attributo, una modalità di Dio. L'universo viene così ad essere una manifestazione divina; esso esiste *ab aeterno,* non può aver termine e fine, e tutto ciò che in esso accade vi accade necessariamente (1). Anche l'uomo non è che un *modo* delle divinità, in quanto che come *spirito (mens)* esso è un modo del pensiero divino, e come *corpo (corpus)* è un modo della estensione divina (2).

Tutto essendovi prodotto dalla necessità, il *bene* ed il *male* non esistono per sè; ma sono modi di pensare, che gli uomini si formano mediante il raffronto (3). Parimenti, di fronte alla natura, il *diritto* e la *forza* sono una cosa stessa, ed il *diritto* si estende quanto si estende la *possanza* dell'uomo (4). Intanto però la *ragione* fa comprendere all'uomo, che la più grande *forza* e la più grande *utilità* per gli uomini si trova nella società coi proprii simili; e fu per questo che gli uomini addivennero ad un patto sociale. Questo però in Spinoza non implica più una alienazione della libertà degli individui, come in Hobbes; ma esso intanto ha forza in quanto è utile, e quindi, appena cessi di esser tale, il patto svanisce e perde ogni sua efficacia (5). Lo Stato poi, in cui concorre una forza

---

(1) Spinoza, *Ethices*, Pars I, *de Deo*, Propos. XXIX et seq.

(2) *Ethices*, Pars II, *de Mente*, Propos. IX et seq.

(3) « *Bonum et malum*, scrive Spinoza nella Prefazione alla parte IV dell'*Etica*: « *de servitute humana* », — nihil positivum in rebus in se consideratis indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos, seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus ». Egli incomincia poi il libro stesso con dichiarare: « Per *bonum* id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile. Per *malum* autem id, quod certo scimus impedire quo minus boni alicuius simus compotes ».

(4) Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, Cap. XVI, *Fundamenta reipublicae*. — *Tractatus politicus*, Cap. II, § 4.

(5) *Tract. theolog.-polit.*, Cap. XVI: « Ex quibus concludimus pactum nullam vim habere posse, nisi ex ratione utilitatis, qua sublata, pactum simul tollitur, et irritum manet ». Cfr. *Tractatus politicus*, Cap. IV, § 6.

maggiore, non è già quello retto dispoticamente; ma bensì quello, in cui sia accordata una eguale libertà a tutti, perchè questa condurrà a maggior unione e quindi anche a maggior forza. Per lo stesso motivo, il potere più forte non è quello, in cui tutto dipende dalla volontà mutabile ed incostante di un solo; ma bensì il reggimento democratico, in cui è la volontà di tutti quella che governa (1).

159. Mentre la *ragione astratta* veniva così dogmatizzando, e riusciva alla concezione panteistica dell'universo, già manifestavasi in David Hume quel dubbio intorno alla forza della ragione speculativa per apprendere il vero, che preparò la scuola critica di Emanuele Kant. Questi, mentre sotto un aspetto è il fondatore dell'*idealismo critico*, sotto un altro diede un tale impulso alla trattazione filosofica del diritto, che suol essere considerato come il fondatore della filosofia del diritto; sebbene, come si vedrà a suo tempo, egli non sia che l'iniziatore di uno degli indirizzi che comparvero in questa scienza.

Emanuele Kant viene in tempi, in cui la ragione umana, dopo aver acquistata grande baldanza, già cominciava in alcuni a dubitare di se stessa. La filosofia, al suo tempo, o era dog-

---

(1) Cfr. *Tract. theolog.-polit.*, Cap. XVI, e il *Tractatus politicus*, Cap. IV e V. Nella teoria sociale e politica di Spinoza vi ha questo sopratutto di notabile, che egli, dopo essere partito da una descrizione dello stato di natura non dissimile da quella fatta da Hobbes, pervenne a conseguenze affatto opposte a quelle di quest'ultimo. Il motivo della divergenza sta in questo, che per Hobbes la questione per l'uomo è tutta riposta nella conservazione del suo corpo e delle sue membra; mentre per Spinoza ciò che sopratutto importa all'uomo è lo svolgimento della sua vita razionale e morale. « Illa praeterea *civitas*, scrive Spinoza quasi rispondendo ad Hobbes, cuius pax a subditorum inertia pendet, qui scilicet veluti pecora ducuntur, ut tantum servire discant, rectius *solitudo*, quam *civitas* dici potest ». E più sotto aggiunge: « Cum ergo dicimus illud imperium optimum esse, ubi homines concorditer vitam transigunt, *vitam humanam* intelligo, *quae non sola sanguinis circulatione, et aliis, quae omnibus animalibus sunt communia, sed quae maxime ratione, vera mentis virtute et vita definitur* ». *Tract. polit.*, Cap. IV e V.

matica, od era scettica. Fra l'uno e l'altro estremo pareva a Kant che potesse esservi una via di mezzo, la quale consisteva nell'esame critico della ragione per vedere di quali mezzi essa poteva disporre per il conseguimento del *vero* (1).

160. Kant non è più un *fisico* come Hobbes, nè un *giureconsulto* come Grozio; ma pur essendo un genio universale, è sopratutto un *metafisico,* che investiga e sottopone a critica i mezzi, di cui può disporre la ragione dell'uomo. Egli quindi non prende più le mosse dallo studio dei corpi, come Hobbes, nè dallo studio dell' uomo come essere sociale, siccome aveva fatto Grozio; non si fonda più sulla *osservazione* ed *esperienza,* come il primo, nè sull'*universale consenso,* come il secondo; ma si mette senz'altro in una via pressochè opposta, perchè prende il proprio punto di partenza dall'*esame critico della ragione.*

La *ragione umana* per Kant è una sola; ma si esplica sotto due aspetti, perchè da un lato intende al *vero,* e come tale dicesi *ragione pura* o *speculativa,* mentre dall'altro intende al *buono,* e come tale dicesi *ragione pratica,* perchè guida l'uomo nelle proprie operazioni. Egli comincia dalla *critica della ragione pura,* e viene al risultato, che questa non può apprendere le cose che attraverso le forme ideali, che esistono nella nostra mente; ond'è che l'uomo con esse potrà giungere a una *certezza soggettiva,* ma non mai a una *certezza metafisica* ed *assoluta* (2).

Questa *certezza assoluta,* a cui non può giungere la *ragione pura,* rivelasi invece alla *ragione pratica,* cioè alla *volontà libera e ragionevole dell'uomo.* Sonvi certe verità, di cui non si potrebbe raggiungere la certezza speculativa, le quali tuttavia, come verità morali, non abbisognano di essere dimostrate,

---

(1) Schwegler, *Storia della filosofia*, pag. 196.
(2) Stahl, op. cit., I, pag. 209 a 237.

e che si impongono alla volontà umana come precetti categorici, assoluti, indiscutibili. Il sommo di tali precetti sarebbe il seguente: « *opera il bene per il bene* », e quindi la sola cosa, che parli categoricamente e senza ambagi all'uomo viene ad essere la voce del *dovere*.

In questo sistema tutto l'uomo viene, per dir così, ad essere riassunto nella *volontà ragionevole* e *libera:* « *ragionevole*, in quanto conosce la legge del *proprio dovere;* e *libera*, in quanto per propria determinazione si dispone ad obbedirvi » (1).

L'attuazione del *bene* è la gran legge che si impone a questa volontà; ma questo *bene* può essere riguardato sotto due aspetti, poichè per esso può intendersi o il *bene assoluto* considerato in sè stesso, od anche il *bene relativo* considerato nelle relazioni esterne degli uomini fra di loro. Or bene, secondo Emanuele Kant, il complesso delle norme dedotte dall'imperativo categorico assoluto, che impone alla volontà umana di operare il bene per il bene, costituisce la *morale*. Questa *morale* ha un supremo principio, in cui essa è tutta contenuta, e che da Kant è enunziato colla formola seguente: « *opera in modo, che il motivo della tua azione possa convertirsi in legge universale* » (2); la quale significa in sostanza che se anche tutti gli uomini operassero per quello stesso motivo nessuno potrebbe chiamarsi offeso. Il *diritto* invece è un complesso di

(1) KANT, *Principes métaphysiques du droit*, trad. Tissot, 2ᵉ édition. Paris, 1853, pag. 13 a 23. Ivi Kant definisce la *libertà*: *la facoltà della ragione pura di essere pratica per sè stessa*, il che non è possibile che col sottomettere tutte le proprie azioni a massime che possano servire di leggi generali. Queste leggi della libertà sono da lui chiamate *morali* per distinguerle dalle *leggi naturali* e *fisiche*. Esse quando non riguardano che le azioni esteriori e la loro legittimità si chiamano *giuridiche;* mentre invece si chiamano *etiche*, quando esigono che le leggi stesse siano il principio determinante dell'azione. La *legalità* viene così ad essere costituita dalla *semplice conformità dell'azione esteriore colla legge*, mentre la *moralità* è costituita *dalla sua conformità colla legge morale*.

(2) Op. cit., pag. 34.

norme, che non guidano più al bene assoluto, ma bensì al bene relativo dell'uomo considerato nelle sue relazioni esteriori cogli altri uomini ». Esso non può quindi spiegarsi che su quelle azioni dell'uomo, che abbiano un carattere di *esteriorità,* e può in certo modo farsi consistere « nello scambievole rispetto della libertà di tutti gli uomini conviventi nella società civile »; poichè, secondo Kant, « la *libertà,* nella misura per cui essa può coesistere colla libertà di tutti gli altri, è il diritto unico, primitivo dell'uomo, quello cioè che a lui appartiene per il fatto solo, che egli è uomo » (1). Quindi è che, secondo Kant, il supremo principio del diritto deve essere così formolato: « *opera esteriormente per modo che il libero uso del tuo arbitrio possa conciliarsi colla libertà di tutti, secondo una legge universale* » (2).

161. Il dominio della *morale* e del *diritto* vengono così ad essere distinti, non tanto per la qualità dei loro *precetti,* perchè tanto la *morale* quanto il *diritto* impongono delle regole *categoriche* ed *universali,* quanto piuttosto per la diversità dei *motivi,* a cui si ispira l'agente nel dominio della *morale* e in quello del *diritto.* Nella *morale* il motivo determinante dell'azione deve essere la nozione del proprio *dovere;* mentre invece nel *diritto* il motivo determinante ad agire è la *coesistenza della propria libertà con quella di tutti gli altri.* Di qui la conseguenza, che la *morale* estende il proprio impero a tutte le *azioni* dell'uomo, siano esse *interiori* o *esteriori;* mentre invece il *diritto* non può imperare che sulle *azioni esteriori,* perchè solo queste sono tali da impedire la coesistenza della libertà di ciascuno colla libertà di tutti gli altri.

Parimenti la *morale* e il *diritto* vengono ad avere un carattere diverso. Mentre la *morale* esclude qualsiasi *coazione,*

---

(1) Kant, *Principes métaphysiques du droit,* pag. 54.
(2) Op. cit., pag. 43.

perchè in essa l'unico motivo determinante le *azioni* deve essere l'idea del proprio *dovere;* il *diritto* invece ammette la *coazione,* in quanto questa può servire, ed è anzi indispensabile per ottenere la coesistenza della libertà di ciascuno con quella di tutti. Quindi è che il *diritto* può anche farsi consistere, secondo la vigorosa espressione di E. Kant, « *in una coazione universale, che protegga la libertà di tutti* » (1).

162. Basta questa breve esposizione dei principî, sovra cui poggia il sistema di Kant, per scorgere la differenza dell'aspetto, sotto cui egli considera il diritto, quando le sue dottrine siano poste a raffronto con quelle di Hobbes e di Grozio.

Per lui i *precetti* della *legge giuridica,* al pari di quelli della *legge morale,* più non discendono dall'*osservazione* dell'*elemento fisico* del nostro essere (Hobbes), e neppure dalla *comparazione* delle *umane opinioni* e dall'*universale consenso* (Grozio); ma sono a noi dettati da un *imperativo categorico assoluto,* che si impone alla *ragione pratica* dell'uomo (2). Per lui

---

(1) KANT, *Principes métaphysiques du droit,* pag. 44.

(2) Op. cit., pag. 18. Non so qui trattenermi dal riferire le nobili parole del grande moralista. Dopo aver detto prima (pag. 17) che « la sola *esperienza* può apprenderci ciò che a noi procura *piacere* e *soddisfacimento* », egli soggiunge: « Altrimenti accade dei *precetti della morale.* Essi imperano a ciascuno senza alcun riguardo per le sue inclinazioni, ma per il solo motivo, che l'uomo è libero, e dotato di una ragione pratica. La conoscenza delle *leggi morali* non si ricava dall'*osservazione* di noi stessi, nè da quella dell'animalità in noi, nè da quella del mondo, e di ciò che in esso si fa e del come vien fatto; ma nella *morale* è la ragione stessa che prescrive il modo in cui si deve agire, ancorchè nessuna altra persona avesse mai operato in quella stessa guisa. Essa non ha parimenti riguardo alla *utilità* che altri può aspettarsi dalle proprie azioni, e che la sola *esperienza* può farci conoscere; perchè, sebbene essa ci permetta di cercare il nostro bene in tutti i modi possibili, e sebbene essa, appoggiandosi sull'attestazione dell'*esperienza*, possa prometterci in definitiva più grandi vantaggi, se noi ci conformiamo con prudenza ai suoi precetti, che quanto ci scostiamo da essi, tuttavia l'*autorità* dei suoi *precetti,* come tali, non poggia punto su questo fondamento. Essa se ne serve soltanto come di stimolo per controbilanciare le seduzioni che vengono dalle cose esterne, per cor-

così i *precetti* della *morale,* come quelli del *diritto* hanno un carattere di *universalità,* e quindi per Kant la vera *scienza* del *diritto* è « la cognizione sistematica del diritto naturale », e questa non può essere ricavata dall'*esperienza;* ma dalla sola *ragione pratica,* la quale soltanto può fornire il criterio generale per distinguere il *giusto* dall'*ingiusto*. La scienza del diritto, fondata unicamente sull'*esperienza,* sarebbe per Kant la testa della favola, che può esser bella, ma non ha cervello (1). Parimenti i precetti giuridici, al pari dei morali, anzichè es-

---

reggere nel giudizio pratico il difetto d'un equilibrio parziale soltanto, e per assicurare a questo giudizio un risultato conforme alla importanza dei principii *a priori* della ragione pratica ». Questo passo mentre dimostra da un lato l'altezza a cui il Kant collocava i *precetti* della *morale*, e quindi anche quelli del *diritto*, che secondo lui è compreso nella *morale* in senso largo, dimostra ad un tempo, come egli facesse eziandio una larga parte all'*esperienza* nell'acquisto delle conoscenze umane; poichè, secondo lui, è la sola *esperienza*, che ci può guidare nel discernere le cose *utili* dalle *dannose*. Ciò spiega perchè il pensiero Germanico nell'epoca nostra, dopo essersi lungo tempo abbandonato alla guida della sola *ragione astratta*, senta ora il bisogno di ritornare a Kant, da cui incominciò il suo grande movimento filosofico; perchè s'accorse di aver svolto uno dei lati del pensiero di Kant, ma di aver dimenticato l'altro, quello cioè che faceva la debita parte anche all'*esperienza*. Questa condizione delle menti in Germania è chiaramente delineata dal Lange, *Histoire du matérialisme*, vol. II, pag. 12 e 118, la cui conclusione in sostanza è questa: che il *materialismo* da solo non è meno impotente dell'*idealismo*, e che quindi convien ritornare a Kant, integrando il pensiero di lui, con dare alla *esperienza* nell'acquisto delle cognizioni la parte che giustamente le appartiene. Trovo assai notabile in proposito un articolo del Barzellotti, col titolo: *La nuova scuola di Kant, e la filosofia scientifica contemporanea in Germania* (*Nuova Antologia*, fasc. 15 febbraio 1880, vol. XIX, pag. 591).

(1) Op. cit., pag. 41: « Il giureconsulto, egli scrive, potrà dire quale è il *diritto* di un certo luogo e di un certo tempo; ma sulla questione, se ciò che esso prescrive è giusto, e quando si tratti di dare un criterio generale, mediante cui si possa riconoscere il *giusto* dall'*ingiusto*, egli non potrà mai farlo se non abbandoni i suoi principii empirici, e non cerchi la sorgente dei suoi giudizi nella sola *ragione*, per stabilire i fondamenti di una possibile legislazione positiva. La *scienza* puramente *empirica* del diritto è come la testa delle favole di Fedro; può essere bella, ma vi ha un inconveniente, ed è che essa è senza cervello ».

sere fondati sull'*utilità* e sul *vantaggio* degli uomini, sono dettati dalla *ragion pratica,* che parla a noi indipendentemente dall'*utilità,* che possiamo aspettarci dalle nostre azioni (1). Infine, l'impero del diritto, anzichè avere, come in Tommaso Hobbes, per unico scopo la *conservazione* e *difesa* dell'individuo, ha invece una più nobile missione, quella cioè di far coesistere la *libertà* di ciascuno con quella di tutti; per cui, mentre le dottrine di Hobbes cercarono di giustificare il dispotismo, quelle di Kant invece furono le ispiratrici del liberalismo odierno.

Per ultimo, la *forza,* che per Hobbes poteva essere sorgente anche del *diritto,* nel sistema di Kant viene a convertirsi in un mezzo per l'adempimento di esso, in una semplice sanzione del diritto, il quale esiste indipendentemente dalla *forza* per farlo valere.

Emanuele Kant sembra così rannodarsi all'altissima nozione, che aveva dato del *diritto naturale* il più metafisico dei Giureconsulti Romani, Paolo, allorchè l'aveva definito: *quod semper bonum et aequum est;* poichè il *diritto naturale* per Kant viene ad essere un precetto della ragion pratica universale, del quale si può dire che è sempre buono ed equo in qualsiasi condizione di civiltà, di tempo e di spazio.

---

(1) Op. cit., pag. 18. Per una larga esposizione della *filosofia teoretica* di Emanuele Kant vedi Carlo Cantoni, Milano, 1879.

§ 4°

Raffronto fra le dottrine di Hobbes, Grozio e Kant intorno al diritto naturale.

163. Come Hobbes, Grozio e Kant continuino lo svolgimento dei concetti del diritto naturale stati trasmessi da giureconsulti Romani. — 164. Confronto dei varii aspetti, sotto cui essi investigano la natura dell'uomo. — 165. Diverso contributo, che essi arrecano alla scienza del diritto naturale.

163. Da questo breve esame delle dottrine di Hobbes, Grozio e Kant si può inferire che per opera loro la *scienza del diritto naturale* nell'epoca moderna venne a rannodarsi per modo ai più alti concetti enunciati dai Giureconsulti Romani, allorchè essi avevano cominciato a filosofare coi Greci, che ciascuna delle diverse definizioni da questi date del *ius naturale* sembra avere trovato il proprio continuatore. Con questi autori l'*intelligenza umana* conferisce tutta sè stessa allo studio di questo nobile argomento toccato ma non svolto dai Giureconsulti Romani. Mentre Hobbes vi applica la sua *osservazione sagace* ed *acuta,* ancorchè ispirata ad una idea soverchiamente trista della natura umana; Grozio invece, fondandosi sull'*autorità* e sull'*universale consenso,* già comincia a far sentire la voce della *ragione;* e infine in Emanuele Kant la *ragione* dell'uomo si solleva a non usata altezza, e cerca in sè stessa un *precetto categorico* ed *assoluto,* che possa essere posto qual fondamento all'edifizio morale e giuridico.

164. Fra tutti essi scandagliano in ogni suo recesso la molteplice natura dell'uomo. Hobbes scorge di preferenza ciò che in

essa vi ha di *egoistico* e di *diffidente;* trova l'uomo unicamente mosso dall'*istinto* del *piacere* e dell'*utile;* e pone come scopo del *diritto* nella società umana la sola *conservazione* e *difesa* dell'uomo. Grozio invece non ravvisa più nell'uomo un essere dominato dalla *diffidenza* e dal *timore,* ma trova in lui un *essere socievole,* che cerca nella società non solo il proprio *utile,* ma l'attuazione della *giustizia,* la quale ha per scopo di *attribuire a ciascuno ciò che gli appartiene*. Emanuele Kant da ultimo innalza e nobilita la natura dell'uomo; vede in esso una *volontà libera* e *ragionevole,* che ha una guida certa ed indiscutibile nella *legge del dovere.* In lui quindi così la *morale* come il *diritto* hanno un' esistenza indipendente dalle utili conguenze che possono derivare dalla attuazione dei loro precetti; ed il *diritto*, anzichè avere solo per iscopo di assicurare la *conservazione* e *difesa* dell'uomo, o di attribuire *a ciascuno il suo*, è invece condizione indispensabile, acciocchè l'uomo possa veramente valersi della sua *libertà,* il che può solo accadere allorchè, mediante l'osservanza della legge giuridica, la *libertà di ciascuno possa coesistere colla libertà di tutti.*

165. I tre sommi precetti della *ragion naturale,* che presso i Giureconsulti Romani si trovarono essere un compendio di varie scuole filosofiche, sembrano di nuovo dividersi tra questi tre fondatori del diritto filosofico nell'epoca moderna; poichè per Hobbes il solo ed essenziale precetto del diritto è sopratutto il *neminem laedere,* col quale intende porre termine alla guerra degli uomini fra loro; in Grozio, accanto al *neminem laedere,* già compare il *cuique suum tribuere;* mentre infine in Kant l'osservanza del *diritto* viene ad essere anche maggiormente nobilitata, in quanto che essa costituisce pure una condizione indispensabile dell'*honeste vivere* (1). L'uno vede

---

(1) Finchè dico che, secondo l'Hobbes, l'unico ufficio del diritto si riduce al *neminem laedere,* e secondo il Grozio, si riduce invece principalmente al *cuique*

nel diritto ciò che in esso vi ha di *fisico* e di *necessario* al mantenimento della *sicurezza;* l'altro ciò che in esso vi ha di *so-*

---

suum tribuere, quest'affermazione non mi sarà forse contrastata; ma probabilmente a molti potrà suonare strano che si affermi, che il principale uffizio del diritto, secondo il Kant, è quello di preparare il terreno all'*honeste vivere.* Si è tanto ripetuto da autori anche reputatissimi, e fra gli altri, dallo stesso TRENDELEMBURG (*Diritto naturale*, traduz. Modugno. Napoli, 1873, § 14, pag. 16), che il Kant ha soverchiamente separato il *diritto* dalla *morale*, ed ha assegnato al *diritto* unicamente le *azioni esteriori* dell'uomo, che sembrerà una contraddizione il far dire a Kant, che egli assegnava anche al *diritto* uno *scopo* eminentemente *etico* e *morale.* Ciò non ostante, lo studio imparziale di E. Kant mi ha condotto alla convinzione che, secondo lui, la *etica* e il *diritto* anzichè essere disgiunti, sono invece strettamente uniti, poichè essi per lui non costituiscono che due parti della *morale.* Il Kant non ha mai divise le azioni umane in *azioni esterne* di competenza del *diritto*, ed in *azioni interne* di competenza della *morale.* Egli invece ritenne sempre che la *legge morale* in senso largo si divide in legge *etica* ed in legge *giuridica* (pag. 14), le quali due leggi non differiscono tanto per la qualità dei *doveri* che ne formano l'oggetto, quanto piuttosto per diversità del motivo, a cui s'ispira l'agente (pag. 25). Se questi nelle sue azioni ha, come unico motivo determinante, l'idea interiore del proprio *dovere*, le sue azioni cadono sotto la *legge etica*, siano *interiori* od *esteriori* (pag. 24); mentre invece, se le azioni dell'uomo, per essere *esteriori*, possono anche essere apprezzate sotto il punto di vista della *coesistenza delle varie libertà*, esse cadono sotto il dominio della *legislazione giuridica.* — Questo è il carattere che differenzia la *etica* dal *diritto*, secondo il Kant, ma secondo lui « l'uno e l'altro continuano ad essere parte della *morale* ». Le stesse azioni possono cadere sotto l'impero dell'uno e sotto l'impero dell'altro, e la sola differenza sta in ciò, che la *morale* non ricorre per renderle obbligatorie, che all' *idea del dovere*, mentre invece il *diritto* può anche ricorrere alla *coazione.* Per Kant insomma il *diritto* si propone come intento supremo di far coesistere esteriormente la libertà di ciascuno con quella di tutti, onde rendere possibile l'esercizio della *libertà interiore* e *morale* di ciascuno, e quindi esso continua sempre ad avere uno *scopo* eminentemente *morale*, e mira essenzialmente a preparare il terreno all'*honeste vivere.* Ciò del resto appare ad evidenza dalla speciale significazione, che egli attribuisce ai tre grandi precetti giuridici: *honeste vive, neminem laede, suum cuique tribue*, sui quali egli fonda una distinzione dei *doveri giuridici* in *interni* ed *esterni*, ciò che dimostra che egli era lungi dal voler assegnare al dominio giuridico le sole azioni esteriori (Op. cit., pag. 52, 53). Ciò mi fa credere che quel ritorno verso Kant, che si viene operando in Germania per quanto si attiene alla teorica della conoscenza, si potrebbe forse con uguale ragione operare quanto alla teoria giuridica, dalla quale si credette a torto, che Kant avesse voluto escludere affatto ogni *elemento etico.*

ciale e di *storico;* e l'ultimo ciò che in esso vi ha di *razionale,* di *assoluto,* di *etico.* Il primo fonda di preferenza il *diritto* sulla *forza,* l'altro più specialmente sull'*universale consenso,* e l'ultimo lo fonda invece sopra un precetto della *ragione,* e così fra tutti dànno come fondamento al *diritto naturale* l'integra natura dell'uomo, la quale può appunto essere considerata sotto l'aspetto fisico, sociale e razionale.

Ciò significa che le cogitazioni umane nelle cose sociali, che pur sembrano essere così molteplici e diverse, sempre si ordinano alla meditazione di questo o di quell'aspetto essenziale della natura dell'uomo, e che se esse non sempre vengono ad essere concordi nelle proprie conclusioni, ciò avviene perchè di rado è dato ad una intelligenza, per quanto potente, di comprendere l'uomo nella integrità e complessità della propria natura.

CAPITOLO III.

Tentativo di una classificazione dei sistemi che perdurano costanti nelle scienze giuridiche e sociali.

166. Dei rapporti che intercedono fra indirizzo, metodo e sistema. — 167. Intreccio costante dei varii metodi e sistemi e varietà indefinita di gradazioni che ne deriva. — 168. Dei metodi e sistemi che si mantengono costanti nella vita scientifica, e origine psicologica di essi. — 169. Classificazione psicologica dei sistemi che si svolsero nel diritto come scienza. — 170. Classificazione di quelli che furono posti a base del diritto come legge. — 171. Classificazione dei sistemi intorno al diritto riguardato come potestà spettante alla umana persona. — 172. Come nella realtà i vari metodi e sistemi si vengano contemperando fra loro.

166. Con Hobbes, Grozio e Kant furono iniziati quei diversi *indirizzi*, che potevano essere seguiti nello studio del diritto filosofico; come pure trovaronsi di fronte quei *concetti* essenziali di *diritto positivo*, di *diritto delle genti*, e di *diritto naturale;* di *utile*, di *giusto* e di *onesto;* di *individuo*, di *famiglia* e di *società;* di *conservazione* e *difesa*, di *proprietà* e di *libertà*, che sembrano essere le basi costanti, sovra cui si innalzò in ogni tempo l'edifizio giuridico e sociale.

Questi varii *indirizzi*, e questi diversi *concetti*, che potrebbero chiamarsi *umani*, perchè fondati sulla natura stessa dell'uomo, hanno in sè una logica interna, per cui ognuno di essi, una volta penetrato nella coscienza sociale, viene esplicandosi e dando tutto ciò che da esso può aspettarsi. È una legge della vita intellettuale dell'umanità, che ogni *indirizzo*, allorchè perviene ad introdursi in una scienza, dopo essere stato dapprima

incerto e pressochè inconsapevole di sè stesso, venga col tempo a mutarsi in un *metodo*, il quale è già « un *processo* regolare che la *mente* si propone di seguire nell'investigazione del vero », e che da ultimo ogni *metodo*, a misura che viene ordinando le cognizioni acquistate per suo mezzo, mutisi necessariamente in un *sistema*. Ogni *concetto* parimenti, che sia veramente fondato nella natura dell'uomo, non può mai scomparire intieramente dalla coscienza sociale. Esso potrà per un momento essere sopraffatto e come soffocato da altri *concetti* che attraggano più vivamente l'attenzione sociale; ma esso, ancorchè in apparenza sia dimenticato, continua pur sempre ad avere una propria vita e ad essere uno dei motori perenni dell'umanità nel proprio cammino, che sta in certo modo aspettando l'epoca della sua riscossa.

167. Intanto però questi varii *indirizzi* e questi diversi *concetti* essenziali, appunto perchè si trovano di fronte, e appunto perchè ognuno di essi, per avere una base nella stessa natura dell'uomo, non può mai essere compiutamente soffocato, si vengono nella società umana combinando, mescolando ed intrecciando per modo da produrre una varietà pressochè indefinita di *metodi* e di gradazioni di *sistemi*, fra i quali, a prima giunta, è pressochè impossibile di potersi orientare.

I metodi e i sistemi nella scienza si assomigliano ai temperamenti fisici e morali degli uomini. Come questi, pur avendo un fondo comune, si distinguono gli uni dagli altri per la prevalenza di questo o di quell'elemento od organo fisico, di questa o di quella facoltà morale; così tutti i sistemi, pur avendo un fondo comune, si distinguono fra loro per la prevalenza di questo o di quel metodo nella formazione di essi, o di questo o di quel concetto essenziale, che sia stato posto a fondamento di essi.

168. Seguire i medesimi nelle loro innumerevoli gradazioni è cosa pressochè impossibile, come è pressochè impossibile te-

ner dietro al numero infinito di temperamenti fisici e dei caratteri morali degli uomini. Quindi, a quel modo che gli studiosi dell'uomo sotto l'aspetto fisico o morale vennero foggiando certi tipi dell'uomo fisico e dell'uomo morale, che sono come una costante, intorno a cui oscillano i molteplici temperamenti e caratteri dell'uomo; così anche frammezzo alle gradazioni indefinite dei varii sistemi conviene saper trovare quelli, che, per avere un fondamento costante nella natura dell'uomo, sembrano essere altrettanti fari, che scortano l'intelligenza nel suo agitarsi irrequieto per la conquista del vero.

Anche nella vita intellettuale del genere umano noi abbiamo i piccoli rivi e torrenti, che confluiscono nei grandi fiumi, i quali alla lor volta finiscono tutti per metter foce nel grande oceano, e questo grande oceano, dal quale si innalzano le prime nebbie del pensiero umano, e in cui sboccano quei sistemi, che si possono paragonare ai grandi e maestosi fiumi, è la integra natura dell'uomo. L'uomo nell'arditezza dei proprii concepimenti potrà dar prevalenza ed esagerare questo o quell'elemento della sua natura dimenticando soverchiamente gli altri; ma non potrà mai svestire intieramente la propria natura, nè uscire, come direbbe Dante,

Della vagina delle membra sue.

Di qui conseguita che la storia del suo pensiero è pur sempre uno specchio di questa sua comune natura, e che tutti i sistemi filosofici sono lo svolgimento di questa o di quella facoltà costitutiva della mente umana. L'intelligenza dell'uomo potrà in tale storia apparire insufficiente per comprendere tutto il *vero*, ma sarà pur anche impotente per abbandonarsi intieramente all'*errore*.

Fermo questo concetto, sarà nella stessa natura dell'uomo, che converrà cercare l'origine di tutti i sistemi, che vivono costanti ed eterni nella storia del pensiero umano, e che furono posti a fondamento del diritto.

Si è già veduto essere un riverbero dalla natura dell'uomo e corrispondere alle sue facoltà costitutive quella distinzione della vita del diritto, per cui esso vive come *scienza* che illumina l'*intelligenza*, come *legge* che si impone alla *volontà*, e infine come *potestà spettante* alla persona individuale e collettiva. Or bene, debbono pure riguardarsi come un riverbero della stessa natura dell'uomo tutti i *sistemi*, veramente vigorosi e vitali, che comparvero tanto nello studio del diritto come *scienza*, quanto in quello del diritto come *legge*, quanto infine in quello del diritto come *potestà spettante* alla umana persona.

169. Qualsiasi *scienza* è senza alcun dubbio opera della *intelligenza umana*, e quindi è nelle *modificazioni di questa mente umana* e nelle forme essenziali sotto cui essa si manifesta, che deve essere cercata la causa prima di tutti i sistemi, che comparvero nella scienza in genere e in quella del diritto in ispecie. Ogni *sistema scientifico* non può essere che il prodotto di una delle *potenze mentali* dell'uomo (1), e quindi per trovare la legge, che governa la vita di tali sistemi, conviene cercare in quanti modi e con quali mezzi la *mente umana* possa venire elaborando quella nozione del *giusto*, che essa prende poi a guida in tutti i suoi giudizii intorno al *diritto* ed al *torto*.

Or bene, per giungere alla nozione del *giusto*, la *mente umana* può prevalersi o della sua facoltà di *osservare*, o di quella di *comparare* e *raffrontare*, o infine di quella di *riflettere* ed *astrarre*. — Se essa si attenga di preferenza alla *osservazione* ed alla *esperienza* si origina nel seno della società

---

(1) Per impedire ogni equivoco, debbo qui osservare, che colla parola *facoltà* intendo di significare le *facoltà costitutive dell'umana natura*, quali sarebbero il *conoscere*, il *volere*, il *potere*, mentre invece col vocabolo *potenza*, indico piuttosto gli aspetti, i modi, le forme, sotto cui ognuna di queste *facoltà* si manifesta. Così ad esempio la *facoltà di conoscere*, ancorchè unica in sè stessa, comprende tuttavia varie *potenze*, quali sarebbero quelle di *osservare*, di *comparare*, e di *astrarre*.

umana quella scuola che suol essere chiamata *positiva* e *sperimentale;* la quale, dopo essersi prima spiegata nelle scienze fisiche e naturali, si viene oggidì estendendo alle scienze giuridiche e sociali. — Se essa invece viene *raffrontando* e *comparando* ciò che i varii popoli ebbero a pensare e a stabilire intorno al *giusto* nei diversi punti dello spazio e del tempo, nasce e si esplica nella società la *scuola storica.* — Se infine essa ama ricorrere di preferenza alla *riflessione*, al *ragionamento* ed alla *astrazione*, cercando l'*idea del giusto* nella stessa ragione dell'uomo, allora sorge la *scuola*, che suole essere chiamata *ideale* o *razionale.*

Certo è che queste tre scuole di rado esistono nella realtà affatto separate fra di loro; ma esse si distinguono dalla prevalenza che in ciascuna di esse ottiene questa o quella potenza della *mente umana*, ed è dalle indefinite gradazioni, con cui vengono a combinarsi queste *potenze* mentali ed i processi dalle medesime seguiti nella investigazione del vero, che derivano quelle indefinite gradazioni di scuole e sistemi, che si combattono e si oppugnano in seno della *intelligenza sociale.*

170. Passando dal *diritto* come *scienza* al diritto come *legge*, il quale, mentre da una parte è l'espressione della volontà sociale, dall'altra è anche un vincolo che si impone alla volontà diverse degli individui, la genesi prima delle varie scuole deve essere cercata non più nell'*intelletto*, ma bensì nella *volontà* dell'uomo e nelle diverse cause che possono mettere in movimento la volontà umana. Qui infatti il quesito fondamentale viene ad essere mutato, perchè non si chiede più donde provenga all'*intelligenza* dell'uomo la nozione del *giusto*, in quanto è un aspetto del *vero;* ma si chiede invece quale intento si debbano proporre le *legislazioni*, in quanto si impongono alla *volontà* degli uomini. Qui il *giusto* viene a comparire non più come un aspetto del *vero*, a cui intende l'*intelligenza;* ma piuttosto come un aspetto del *buono*, a cui intende la *volontà.*

Ora la *volontà* dell'uomo, per necessità della propria natura, va in cerca del *bene umano*, cioè del *bene conveniente alla umana natura*; ma siccome questo *bene* viene a distinguersi nell'*utile*, nel *giusto* e nell'*onesto*, così ne deriva che le varie scuole, che vollero determinare l'intento generale che si propongono le *leggi*, si riducono essenzialmente: — alla scuola *utilitaria*, che propone come unico fondamento della legge giuridica l'*utilità*; — alla scuola dei *giuristi*, i quali ritengono intento di ogni legge l'attuazione dell'*equo-buono* ossia del *giusto*; — e alla scuola infine dei *moralisti*, che propongono quale fondamento di ogni legge l'operare il bene per il bene, ossia il *bene onesto*.

171. Infine, se lasciando il diritto come *legge* si viene a discorrere del diritto come *potestà operativa* dell'uomo, l'origine dei varii sistemi, che si combattono in questo campo, dovrà essere cercata nei diversi aspetti della *attività operativa* dell'uomo. Ora siccome tale *attività* si spiega sotto il duplice aspetto *individuale* e *sociale*, così, per studiare il *diritto* come *potestà spettante* all'uomo; — o si può prendere quale punto di partenza la *personalità individuale*, da cui si origina ogni diritto, e si ha una scuola, che si potrebbe chiamare dell'*individualismo*; — o si può anche partire dalla considerazione della *personalità collettiva* e *sociale*, in cui ogni diritto si esplica e si svolge; e si avrà la scuola, che può chiamarsi del *socialismo*; — fra i quali due estremi si interpone poi un numero infinito di gradazioni intermedie, fra le quali è notabile ed importante sopratutto la scuola del *contratto sociale*, che cerca di dare una parte alla *personalità individuale* ed una alla *personalità collettiva* e *sociale*.

172. Sarebbe un errore il credere che queste varie scuole si presentino nella realtà le une intieramente separate dalle altre, poichè il più sovente esse si contemperano a vicenda, e ben di rado assumono in questo od in quell'autore un carattere esclusivo e reciso. Ciò però non toglie, che ciascuna di

queste scuole corrisponda ad uno degli aspetti della natura dell'uomo, e possa in certa guisa essere paragonata ad una sorgente inesauribile e perenne, dalla quale scaturiscono i concetti diversi, a cui si informano le idee, le leggi e le azioni degli uomini e della società umana. Ciascuna di queste scuole ha un proprio metodo, un proprio punto di partenza, un proprio concetto, che le serve di fondamento, e quindi può essere considerata come una propaggine perenne di germogli, che si rinnovellano costantemente, ancorchè, per l'intrecciarsi e immedesimarsi delle une colle altre, sia molto difficile di sceverare ciò che debba essere rispettivamente attribuito a ciascuna di esse. È poi solo mediante l'azione e la reazione, che viene ad esservi fra tutte, che viene ad operarsi l'esplicazione dello scibile sociale e giuridico in tutta la varietà e ricchezza, di cui può essere capace.

Importa ora di prendere in esame queste varie scuole, dividendole in altrettanti gruppi, che corrispondano ai tre aspetti essenziali, sotto cui viene a manifestarsi il diritto, e di cercare quanto alle scuole che costituiscono ciascuno di questi gruppi, come esse siano sorte nella società umana, come siano venute distinguendosi le une dalle altre, e quali siano i concetti fondamentali, che esse conferirono all'opera comune dello svolgimento dell'*idea giuridica* nella società umana.

LIBRO II.

Studio comparato sui sistemi contemporanei nel diritto come scienza.

CAPITOLO I.

Genesi psicologica delle scuole ideale, storica e positiva nelle scienze giuridiche e sociali.

173. Costanza di queste varie scuole nelle scienze giuridiche e sociali e causa psicologica di essa. — 174. Indistinzione primitiva di queste varie scuole. — 175. Distinzione graduata che venne operandosi fra esse nello studio del diritto in genere, e in quello del diritto naturale in ispecie. — 176. Esplicazione di ciascuna di esse nell'età moderna.

173. Quelle scuole, che ormai si combattono nel dominio di qualsiasi scienza e che l'epoca nostra suole indicare coi nomi di scuola *ideale*, *storica* e *positiva*, ancorchè abbiano ricevuto soltanto nell'età moderna un proprio nome ed un ordine sistematico, si presentarono tuttavia costantemente in seno delle scienze sociali e giuridiche, come quelle che trovano la loro prima origine nella stessa natura della *mente umana*, e sono come una esplicazione progressiva dei diversi mezzi, di cui questa può valersi per apprendere il *vero*. L'uomo infatti per apprendere qualsiasi *vero*, e quindi anche il *giusto*, in quanto è un aspetto del *vero*, non può che *osservare*, *confrontare* ed *astrarre*. Or bene, le *osservazioni* intorno ai *fatti*

giuridici, accumulandosi a poco a poco, e sistemandosi sempre più nella *intelligenza sociale*, porgono argomento allo esplicarsi della *scuola positiva*. Invece le *tradizioni giuridiche* del passato *confrontate* colle *condizioni* del presente porgono occasione allo svolgimento di una *storia del diritto*, la quale, allorchè si viene elevando a considerazioni filosofiche e a costituire un *sistema*, dà origine alla *scuola storica*. Infine le *intuizioni*, le *riflessioni* e le *astrazioni*, sempre rinnovantisi e non mai interrotte intorno alla *nozione ideale* ed *astratta* di *giusto*, somministrano un continuo alimento a quella *scuola*, che chiamasi *razionale* od *ideale*.

174. Siccome poi l'*osservare*, il *raffrontare* e l'*astrarre* sono tre *gradazioni* o *momenti* di quella unica operazione mentale, che suole essere indicata col nome di *conoscere*, e non si possono affatto delimitare l'una dall'altra; così anche queste scuole, che vi corrispondono, non si presentano mai intieramente disgiunte fra di loro. Che anzi esse, nei loro primordii, si presentano affatto indistinte e confuse; perchè le società primitive, al pari dell'uomo nei suoi primi anni, non sono ancora in caso di distinguere nettamente le diverse operazioni della propria mente. È per questo motivo che nell'Oriente questi varii indirizzi del pensiero umano, nell'apprendere il diritto, sono ancora indistinti; ma tuttavia, chi ben riguardi, già ritrova in questa primitiva concezione del diritto i varii aspetti del medesimo; poichè, sotto l'*aspetto positivo*, esso è concepito come una *necessità* di *fatto*, come una *forza*, a cui è d'uopo sottomettersi; sotto l'*aspetto storico*, è riguardato come una *tradizione*, la cui origine si perde nella notte dei tempi; e sotto l'*aspetto ideale*, è ritenuto come una *rivelazione* della stessa divinità (1).

---

(1) Tale fu appunto il diritto quale ebbe ad essere concepito nell'India Bramanica. — V. sopra, parte I^{a}, n° 22, pag. 73.

175. Nell'antichità classica, invece, la distinzione dei concetti ispiratori di queste scuole già è rappresentata da tre popoli, fra i quali si operò come una divisione psicologica di lavoro; poichè da una parte i Greci applicarono di preferenza allo svolgimento della *idea* del *diritto* la *riflessione* ed il *ragionamento*, e lo esplicarono così sotto l'*aspetto ideale;* i Romani, invece, applicarono di preferenza la *comparazione* ed il *raffronto*, e lo svolsero così sotto l'*aspetto storico;* mentre infine i Germani primitivi non videro nel diritto che una *necessità di fatto*, e quindi non ebbero che un *diritto positivo* imposto dalla necessità per mantenere lo stato di *pace*, e questo anche violento e rozzo (1).

Nell'epoca moderna, invece, la *ragion naturale* già viene a costituire argomento di una scienza propria e separata; ma intanto nel seno di essa compariscono distinti e netti l'indirizzo *positivo* con Hobbes, che pretende di fondarsi sulla sola *osservazione*, l'indirizzo *storico* e *comparativo* con Grozio, che cerca un appoggio ai precetti della *ragione* nell'*autorità* degli scrittori e nel *consenso* dei popoli, e l'indirizzo *razionale* con Emanuele Kant, che cerca il fondamento della scienza del diritto nella stessa *ragion pratica* dell'uomo (2).

176. Ciascuno di tali *indirizzi*, proseguendo la propria via, si trasforma in un *metodo*, e poscia in un *sistema;* ma a quel modo che nell'antichità classica l'elemento di civiltà, che giunse primo alla sua maturità, fu la sapienza e la idealità dei Greci, così anche nell'età moderna la scuola, che prima pervenne a formarsi un *metodo* e poscia a concretarsi in un vero *sistema*, fu la scuola *razionale* ed *ideale*.

Di questo fatto si possono assegnare varie cause. Si può dire che la *ragione*, dopo essere stata lungamente oppressa dall'*auto-*

---

(1) V. sopra, parte I[a], n° 97, pag. 205.
(2) Parte II[a], lib. I, cap. II, § 4.

rità, appena riuscì a svincolarsi da essa, si avanzò baldanzosa e fidente nelle proprie forze. Si può aggiungere che le istituzioni giuridiche e sociali nell'uscire dal medio Evo e dal Rinascimento erano così confuse e così lontane da qualsiasi ideale, che sarebbe stato impossibile giungere a qualche utile risultato, seguendo un processo lento e graduato; ed anche si potrebbe riconoscere una causa di questo fatto nella potenza intellettuale di E. Kant, che, dopo aver introdotto il *metodo razionale* nello studio del diritto naturale, riuscì senz'altro a dare al medesimo un aspetto sistematico nelle sue varie parti.

Queste sarebbero buone e plausibili considerazioni; ma la vera *causa*, quella *psicologica*, che riassume tutte le altre, deve essere trovata nella stessa natura dell'uomo, delle cui potenze mentali la più celere nei suoi progressi suole essere la potenza di *ragionare* ed *astrarre;* la quale, se riesca ad aver confidenza in sè stessa, ben presto si spinge a tale altezza di voli, che la potenza di *osservare,* come pure quella di *ritenere* e di *raffrontare* stentano a seguirla. È questo il motivo per cui nella vita degli individui, in quella dei popoli ed anche in quella della scienza il periodo della prevalenza esclusiva della *idealità* suol precedere quello in cui le tendenze alla *idealità* cominciano in parte ad essere corrette e raffrenate dalla *osservazione* e dalla *esperienza.*

CAPITOLO II.

La scuola razionale od ideale nelle scienze giuridiche e sociali.

177. Genesi psicologica della scuola ideale. — 178. Varii stadi che essa ebbe a percorrere nel proprio svolgimento. — 179. Suo carattere nell'epoca moderna. — 180. Compendio dei concetti fondamentali da essa arrecati alla scienza del diritto. — 181. Influenza da essa esercitata nell'ordine dei fatti, e come abbia cooperato a preparare la rivoluzione Francese. — 182. La scuola ideale e le codificazioni. — 183. Decadenza della scuola puramente ideale nei nostri tempi, e trasformazione che viene operandosi in essa.

177. La *scuola razionale,* per quanto si presenti con sembianze ed in gradazioni diverse nelle scienze giuridiche, conserva però sempre questo carattere essenziale di considerare il mondo giuridico come l'esplicazione della *idea astratta* del *giusto,* quale viene appresa e promulgata dalla stessa *ragione.* Essa, a mio avviso, compie nella *società* quella funzione ed ufficio, che nell'individuo è compiuto dal *ragionamento* e dalla *astrazione;* per cui, se è lecito di paragonare il grande al piccolo, si può dire che essa segue nel suo svolgimento nella *società* quel medesimo processo, che segue nell'individuo la potenza di *ragionare* e di *astrarre.* Ora è incontrastabile per qualsiasi osservatore del nostro processo mentale, che la nostra *ragione* non giunge di un tratto alla *astratta speculazione;* ma per giungervi comincia da una *intuizione vaga e confusa,* poi si concentra e si ripiega in certa guisa sopra sè stessa *riflettendo* sulle proprie *intuizioni,* e solo più tardi si solleva alla *contemplazione dell'idea astratta,* spogliandola per quanto sia possibile di qualsiasi forma sensibile ed

esterna. Di qui si può indurre che non altrimenti dovette accadere nel più largo campo della vita intellettuale della società umana.

178. La *ragione umana,* accoppiata nell'uomo primitivo ad una *fantasia potente,* cominciò a manifestarsi con una *intuizione poetica* della *divinità* e dell'*ordine dell'universo,* per cui in questo primo periodo il pensiero dell'uomo popolò di divinità la terra, il cielo e il mare; diede al padre di famiglia proporzioni pressochè divine, e ritenne i *comandi* di lui, che furono anche le prime *leggi,* come una emanazione diretta della divinità. Abbondarono allora i *miti,* i *simboli,* le *leggende,* le quali sono altrettante vesti splendide e sensibili, in cui l'uomo primitivo avvolge le proprie concezioni intellettuali; e i *sacerdoti* furono anche *poeti* e *filosofi* ad un tempo. Per tal guisa nelle primitive intuizioni delle genti umane tutte le leggi, che governano così il mondo fisico, come il morale, apparvero come una emanazione della grande idea della divinità, ed anche la *legge giuridica* fu ritenuta essere un *dono* fatto agli uomini dalla divinità (1).

Fu solo più tardi che alla *intuizione poetica* dell'ordine dell'universo succedette la *riflessione* ed il *ragionamento* sull'ordine stesso, il che accadde sopratutto in Grecia. Coi Greci infatti la *ragione umana* cercò di giungere colle proprie forze alla conoscenza delle *leggi,* che governano l'universo, e ritrovò dapertutto le traccie di una *eterna ragione,* che è *naturale* e *divina* ad un tempo, di cui deve essere ritenuta un aspetto

---

(1) Vedansi in proposito i primi capitoli del presente lavoro, sopratutto il N. 2 e 42. Debbo poi aggiungere che, secondo il MAX MÜLLER, il concetto di una *legge universale, naturale* e *divina* ad un tempo, che è come l'espressione di una *volontà infinita,* che trae con sè il mondo fisico e morale, già compare nella stessa India Bramanica, dove era indicato col vocabolo sanscrito di *rita* (*The origin and growth of religion.* London, 1878, lect. V; pag. 235).

anche quella *legge*, che è chiamata a governare i rapporti degli uomini fra di loro; ond'è che in questo periodo l'*indirizzo ideale* arrecò alla scienza del diritto il gran concetto di una *legge naturale* (1).

179. Per ultimo, nell'epoca moderna quella *ragione*, che in Grecia aveva sempre fatto una parte all'*osservazione dei fatti* ed una parte alla *speculazione ideale*, si concentra anche maggiormente in sè stessa, e diventa sempre più *metafisica* ed *astratta*, o come dicesi *trascendentale* (2). Sembra in questo periodo essersi avverata in parte la crudele sentenza di Platone, che voleva i poeti posti in bando dalla Repubblica dei *filosofi* da lui edificata col *pensiero*; poichè vanno affatto esuli dalla filosofia le immagini, i miti e le leggende, che pur tornano talvolta così acconci per vestire un concetto troppo ideale ed astratto. La *ragione astratta* si profonda nell'abisso delle sue speculazioni; disconosce talvolta la parte che nella

(1) V. parte I^a, n° 50, pag. 124. Il concetto della *legge naturale*, a cui qui si accenna, è quello di Socrate, che fu poi svolto sotto aspetti diversi dagli altri filosofi Greci.

(2) Cfr. Stahl, *Storia della filosofia del diritto*, vol. I, lib. I, sez. 1^a, p. 75: « Nel libero svolgimento dello spirito greco, egli osserva, ogni teoria filosofica, anzi ogni asserzione sta da sè, ed ha, per così dire, una vita propria e sostanziale. Non è così nella filosofia moderna, la quale si sforza di conseguire tutte le sue cognizioni col solo mezzo di una deduzione, logica, rigorosa e severa, per cui ogni parte della scienza sta e cade insieme colla idea filosofica, che le serve di principio. L'essenza di questa filosofia astratta consiste nel riconoscere soltanto ciò che viene dalla ragione, ossia ciò che è logicamente necessario ». L'osservazione non potrebbe essere più giusta ed acuta; solo credo di dover aggiungere che la causa psicologica di questo fatto sta nella maggior divisione di lavoro, che venne operandosi fra le varie potenze intellettive dell'uomo. Mentre a costituire la filosofia greca concorsero ad un tempo l'*osservazione*, il *raffronto*, e l'*astrazione*; ciascuna di queste potenze intellettive invece originò nell'epoca moderna una propria scuola e un proprio sistema, per cui si venne ad avere anche una *filosofia* esclusivamente *astratta*, la quale indarno si cercherebbe nell'antica Grecia. Si aggiunge che la *ragione umana*, dopo aver attraversato un periodo di *intuizione*, doveva di necessità giungere ad un periodo in cui prevalesse l'*astrazione*.

umana conoscenza deve essere assegnata alla *esperienza*, perchè ciò che si può conoscere col mezzo di questa non può mai avere il carattere di una *logica necessità;* adotta un linguaggio che parla esclusivamente all'*intelletto*, e non più al *senso;* cessa dal simboleggiare la giustizia in una maestosa donna, che tenga fra mani le bilancie per attribuire a ciascuno ciò che gli appartiene, per cercare invece di concretarla in una *formola metafisica ed astratta,* ed in un *supremo principio giuridico,* di cui debbono essere altrettante conseguenze le disposizioni della *legge giuridica* (1).

Questo *indirizzo*, eminentemente *ideale* ed *astratto*, comincia con Cartesio ad essere introdotto nella *metafisica* propriamente detta; poi si estende da Benedetto Spinoza e da Emanuele Kant eziandio alle *scienze giuridiche e sociali,* e si propaga per ultimo alle stesse *scienze fisiche e naturali* (2). Esso attri-

---

(1) Cfr. Stahl, op. cit., I, pag. 96.

(2) Fra gli autori, che ebbero a prevedere le esagerazioni ed eccessi a cui sarebbe pervenuta la scuola razionale ed ideale nell'epoca moderna, quando fosse riuscita a dominare da sola, mi limiterò a citare Giambattista Vico. Povero di fortuna, timido di carattere, pauroso di dispiacere ai dottissimi Cartesiani, che ai suoi tempi dominavano il campo filosofico, non sempre osò esprimere nettamente il suo pensiero sulle lotte scientifiche dell'epoca sua. Vi fu tuttavia un momento in cui, provocato da una veemente polemica destata dal suo libro: *De antiquissima Italorum sapientia*, osò dire il suo pensiero *un poco più chiaro e diffusamente*, e proruppe in parole, che ora, a fatto compiuto, noi possiamo dire essere state di profeta: « Si deve certamente obbligazione a Renato (Cartesio) che volle *il proprio sentimento regola del vero;* perchè era servitù troppo vile star tutto sopra l'*autorità;* gli si deve certamente obbligazione, che volle *l'ordine nel pensare;* perchè già si pensava troppo disordinatamente con quelli tanti e tanto sciolti tra loro: *obiicies primo, obiicies secundo.* Ma che non regni altro che il *proprio giudizio*, e non si disponga che con metodo geometrico, questo è pur troppo. *Ormai sarebbe tempo da questi estremi ridursi al mezzo: seguire il proprio giudizio, ma con qualche riguardo all'autorità; usare l'ordine, ma quale lo sopportano le cose.* Altrimenti si avvedranno, tardi però, che Renato ha fatto quel che sempre han soluto coloro che si son fatti tiranni, i quali son cresciuti nel credito con parteggiare per la libertà; ma, poichè si sono assicurati nella potenza, sono divenuti tiranni più gravi di quei che oppressero. Imperocchè egli

buisce a tutte le scienze, in cui penetra, un carattere dogmatico, essenzialmente deduttivo e pressochè geometrico; non tiene conto sufficiente delle condizioni storiche dei varii popoli; mette pressochè in bando l'uso dell'*autorità* e della *erudizione,* sia perchè la *ragione* più non crede di abbisognare di questi sussidii, od anche perchè essi sembrano essere di ostacolo a un ragionamento logico e serrato; e finisce per cambiare ogni *scienza « in un sistema di cognizioni logicamente dedotte da un supremo ed unico principio »*. Sotto l'influenza di quest'indirizzo parlasi dapertutto di *somme ragioni,* di *principî supremi,* di *precetti categorici ed assoluti,* e come si discorre di un *primo metafisico,* di un *primo logico,* così si ragiona eziandio di un *supremo principio morale,* di un *supremo principio giuridico,* e perfino di un *supremo principio economico.*

180. Questa scuola, tendendo per sua natura all'*ideale,* reca nella scienza altissimi concetti speculativi, i quali, per quanto

ha fatto trascurare la lezione degli altri filosofi col professare che *con la forza del natural lume* uom possa sapere quanto altri seppero. E i giovani semplicetti volentieri cadono nell'inganno; perchè la lunga fatica di moltissima lezione è molesta, ed è grande il piacere della mente di apparar molto in brieve. Ma esso infatti, benchè il dissimuli con grande arte in parole, fu versatissimo in ogni sorta di filosofia, matematico al mondo celebratissimo, nascosto in una ritiratissima vita, e quel che più importa, di mente, che non ogni secolo suol darne una somigliante; coi quali requisiti che uom voglia *seguire il proprio giudizio*, il può, nè altri ha ragione di poterlo. Leggano quanto Cartesio lesse Platone, Aristotele, Epicuro, Sant'Agostino, Bacone da Verulamio e Galileo; meditino quanto Cartesio in quelle sue lunghissime ritirate, e il mondo avrà filosofi di egual valore a Cartesio. Ma con Cartesio e colla *forza del natural lume* sempre saranno di lui minori; e Renato avrassi stabilito tra loro il regno, e preso il frutto di quel consiglio di rea politica, che è di spegnere affatto coloro per li quali si è giunti al sommo della potenza ». VICO, *Risposta seconda al Giornale dei letterati d'Italia.* Opere, ediz. Ferrari. Vol. II, pag. 144-145. Tolgasi da questo passo la vivacità che gli attribuisce la polemica, e si troverà un ragionamento diretto contro il *razionalismo esclusivo*, il quale è tanto ben fondato e così costantemente vero, che invertito potrebbe eziandio valere contro quelli che ora vogliono spingere all'eccesso contrario il *positivismo.*

si attiene alle scienze giuridiche, possono essere compendiati nell'ordine seguente:

Esiste una *ragion naturale*, assoluta, immutabile, universale, uguale per tutti i popoli e per tutti i tempi ed indipendente dall'attuazione, che essa possa trovare nell'ordine dei fatti. È in questa *ragione*, e non nell'*esperienza*, e neppure nel *consenso dei popoli*, che deve essere cercato il criterio generale per distinguere il *giusto* dall'*ingiusto*. Per conseguenza anche la *scienza del diritto*, al pari di qualsiasi altra scienza, deve essere un complesso di cognizioni derivate tutte da un principio categorico supremo, e tutte le gravissime questioni, che occorrono nel dominio del diritto, quali sarebbero, ad esempio, quella della pena di morte, quella del divorzio, quella dell'ottimo governo, ed altre simili debbono tutte essere discusse e definite in base a quei *principî di ragione*, sovra i quali debbe essere edificata la scienza del diritto. Anche i diritti dell'uomo non sono più una creazione del *consenso* dei popoli, nè della *legge;* ma gli sono attribuiti direttamente dalla *ragione*, e discendono, per dir così, dalla *natura ragionevole* dell'uomo; cosicchè la *legge* non può avere altro còmpito fuorchè quello di riconoscerli e di guarentirli. Questi *diritti connaturali* all'uomo sono anche *imperscrittibili* ed *inalienabili*, perchè l'uomo non può esserne spogliato senza cessare di essere uomo. Che anzi anche questi diritti si richiamano tutti ad un solo, che è sorgente e fondamento comune di tutti gli altri, e questo è il diritto della *libertà* di ciascuno, in quanto essa può coesistere colla *libertà* di tutti gli altri (1).

---

(1) È facile lo scorgere l'analogia di questi canoni fondamentali della *scuola razionale* colla teoria giuridica del Kant stata sopra esposta (Parte II, lib. I, cap. III, § 3). Il motivo di ciò sta in questo che il Kant, per quanto fosse combattuto da ogni lato, fu sempre il gigante, che nell'indirizzo razionale dominò e sovrastò su tutti gli altri, e fece sentire la propria influenza anche su quelli

Delle varie scuole, che si svolsero nel campo del diritto, essa è certamente quella, che giunse a più alti e nobili concetti; i quali, ancorchè non possano di un tratto essere tradotti in atto, sono però la meta sublime, alla cui attuazione sembra intendere il genere umano. Si ispirarono ai concetti della *scuola razionale* quelli fra gli antichi ed i moderni, che vennero foggiando un *uomo ideale* chiamato a svolgersi e perfezionarsi in uno *Stato* o *Repubblica* pure *ideale;* quelli che si sollevarono all'alto concepimento di una repubblica universale di tutti gli Stati *(civitas omnium maxima)* (1); e quelli eziandio che, per confortare l'occhio rattristato dalle lotte della vita, si innalzarono al progetto di una *pace universale* (2). Essa, insomma, nella vita giuridica della società umana ebbe a compiere quella missione, che è compiuta nella vita individuale, da quell'*ideale* che ciascuno ha dinanzi a sè, e verso il quale si affisa lo sguardo di ciascuno, per quanto siano anche poche le speranze di poterlo conseguire.

181. Sarebbe tuttavia un errore il credere che l'influenza della *scuola razionale* ed *ideale* nel dominio del *diritto* siasi unicamente circoscritta al campo delle *idee.* L'intreccio delle

---

che si proponevano di combatterne le dottrine, non eccettuati i nostri Gioberti e Rosmini. È a vedersi in proposito il Barzellotti, *La filosofia contemporanea in Italia. — Nuova Antologia,* 15 febbraio 1879, vol. XIX, pag. 605.

(1) L'idea del *cosmopolitismo* allignò sopratutto in Germania, e ciò devesi in parte alla prevalenza che vi ebbe la *scuola ideale.* Se ne possono veder le traccie in Em. Kant, così nei *principes métaphysiques du droit,* II partie, sect. 3ᵉ, pag. 239, ove parla appunto di un *diritto cosmopolitico,* come pure nell'*esquisse philosophique d'un projet de paix perpétuelle.* D'allora in poi l'idea di una comunanza di diritto fra tutte le genti non si perdette più in Germania; si incontra nel Fitche, nello Schelling, nell'Hegel e, fra i contemporanei, nel Bluntschli, il quale vagheggia ancor esso l'ideale di uno *Stato universale* (*Théorie générale de l'État.* Paris, 1877). Cfr. Flint, *La philosophie de l'histoire en Allemagne*, trad. Carrau; Paris, 1874, pag. 14 e 80.

(2) V. il Kant, *Projet de paix perpétuelle.* Quest'opuscolo trovasi nei *Principes métaphysiques du droit,* trad. Tissot, pag. 247.

facoltà umane è tale e tanto, che ciò che dall'uomo si elabora nel *pensiero,* trapassa poscia nella *volontà* e nella *coscienza,* per prorompere col tempo anche nelle *azioni;* al modo stesso, che tutto quello, che dapprima si estrinseca nelle *azioni,* finisce col tempo per influire anche sulla *volontà,* e per essere poscia argomento di meditazione all'*intelletto.* Fu questa la cagione, per cui tutti quei *sistemi* e quelle *teorie sociali,* a cui si abbandonarono gli *intelletti,* allorchè prevalse di soverchio la *scuola razionale,* finirono per produrre tale un disdegno contro le istituzioni e le disuguaglianze fra classe e classe, che allora esistevano, che alfine si proruppe in quella rivoluzione eminentemente giuridica e sociale che fu la Rivoluzione Francese (1). Questa, che, secondo la mente dei *filosofi,* i quali l'avevano preparata nella tranquillità dei proprii studii, avrebbe dovuto essere un rivolgimento pacifico e quieto, allorchè prese poi ad essere tradotta nel fatto dalla logica spietata delle moltitudini, non potè a meno di trascorrere talvolta al terrore ed al sangue, e di travolgere nella propria piena anche quelli, che, dopo averla preparata, erano fatti ormai impotenti a padroneggiarla.

(1) Importa ritenere, a questo riguardo, che la *scuola razionale* nel diritto, in quanto cospirò a preparare la rivoluzione Francese, venne atteggiandosi sotto aspetti molto diversi. L'ideale dell'uomo nello stato di natura, l'uguaglianza primitiva di tutti gli uomini in questo stato di natura, il concetto stesso di un contratto sociale, i cui articoli nella sostanza erano opera della ragione, furono altrettanti mezzi coi quali la *ragione* venne foggiandosi una *società ideale,* che trovavasi in aperta contraddizione colla società quale veramente esisteva. Questa attinenza della scuola di un diritto razionale, e della rivoluzione Francese, è già stata posta in evidenza dallo Stahl, Op. cit., vol. II, pag. 317, il quale considera il sistema della rivoluzione come un complemento della teoria del *diritto naturale o razionale.* « Il diritto naturale, egli scrive, cerca di legittimare e spiegare *a priori lo* Stato, al modo stesso che la rivoluzione cerca di fondarlo e di costituirlo a *priori;* ciò è a dire, il primo tenta disfare lo Stato nel *pensiero* e poi rifarlo deducendolo dalla *ragione,* e l'altro tenta disfarlo in *realtà* e di fondarne uno con la sola e pura *ragione* ». Vedasi anche in proposito il Sumner Maine, *L'ancien droit,* chap. IV, pag. 70.

Essa cominciò dal riassumere in certa guisa il proprio ideale nella *dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1), e sembrò poi percorrere due periodi diversi. Nel primo essa tenta in tutto e per tutto di svincolarsi dal passato, foggiando tutta la società sui concetti, che le avevano somministrato i filosofi del secolo decimottavo; deifica la ragione, che ebbe a somministrarle il nuovo ideale sociale; vuol erigerla arbitra e giudice sovrana di qualsiasi istituzione, e mentre così abbatte molte istituzioni viete, ne mette in dubbio e in pericolo molte altre, che, per avere una base nella stessa natura dell'uomo e nelle necessità sociali, potevano essere trasformate, ma non dovevano essere soppresse. Nel secondo invece essa è ormai stanca di distruggere e di passare di una in altra costituzione, e di una in un'altra riforma, e sente il bisogno di riedificare e ricostrurre le istituzioni giuridiche e sociali, rannodandosi di nuovo al passato, in quelle parti almeno, che potevano ancora convenire col nuovo ordine di cose.

182. Al periodo della *distruzione* e delle *radicali innovazioni* succede così un periodo più calmo di *ricostruzione*, ed è in questo, in cui si incomincia a tentare la grande opera della *codificazione*.

Anche questo concetto di una *universale codificazione* deve essere di preferenza attribuito alla influenza della *scuola ra-*

---

(1) La *dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, proclamata dall'Assemblea Costituente nel 1789, contiene, a parer mio, un vigoroso compendio dei principii, a cui era pervenuta la dottrina del *diritto razionale*, e può essere considerata come il programma della rivoluzione Francese. Ivi campeggia la figura dell'uomo quale uscì dalle mani della *natura*, si parla dei suoi *diritti connaturali*, *imperscrittibili* e *inalienabili*; e si pone come scopo di ogni consociazione politica la conservazione dei *diritti naturali* ed *imperscrittibili* dell'uomo. È curiosa la critica che ebbe a farne il Bentham, *Œuvres*, Bruxelles, 1840, I, pag. 509, ove, partendo da un punto di vista affatto diverso da quello della rivoluzione francese, giunse fino al punto di considerare questi principii come *sofismi anarchici*. Cfr. il Sumner Maine, *L'ancien droit*, pag. 87.

zionale. Essa, che penetrando nella *scienza del diritto* aveva cercato di sistemarla, facendola derivare tutta da un unico principio, allorchè si inoltrò frammezzo alla indigesta congerie di leggi che reggevano la società in quell'epoca, suggerì naturalmente il pensiero di raccoglierle con un ordine sistematico in *Codici* o *Corpi di legge*, che contenessero l'esplicazione dei principî che si ritenevano come fondamento della società moderna. L'idea era feconda, e quindi, al pari dei grandi concetti ispiratori della Rivoluzione Francese, ebbe presto a diffondersi e ad essere accettata in tutta Europa. Che anzi, nel primo entusiasmo che destò il possesso dei nuovi Codici, molti quasi si persuasero che questi da soli racchiudessero tutte le nozioni necessarie ai Magistrati ed al Foro, e quasi diedero un addio superbo a ciò, che i secoli avevano tramandato di illustre e di insigne in giurisprudenza. I fatti tuttavia fecero presto ragione dell'assurda pretesa; e mentre la presunzione disdegnosa del momento si immaginava che la scienza potesse tutta circoscriversi in pochi articoli numerati, l'esperienza dimostrò ben tosto che la scienza del diritto, come tutte le altre, non ha altri confini che quelli dello spirito umano, e non può fare dei veri progressi, che accettando gli insegnamenti del passato come una base per giungere a nuove verità e scoperte.

183. Fu da questo punto, che la scuola esclusivamente razionale in tema di diritto sembrò già perdere alquanto della propria influenza, non però prima di aver fatto il giro di tutti i paesi civili, e di aver lasciato in tutti le traccie del proprio passaggio (1). Fra i seguaci della medesima scuola già cominciarono

(1) Il paese, ove questa scuola sembra essersi spinta fino all'ultime sue conseguenze, se non nel dominio dei fatti, almeno in quello del pensiero, sembra essere la Germania. Del resto anche questa scuola, a misura che penetra presso questa o quella nazione, vi prende un aspetto ed un atteggiamento, che corrisponde al carattere e al temperamento di questa, il che verrà ad apparire chiaramente quando si discorrerà del diverso indirizzo intellettuale seguìto dalle nazioni moderne negli studî giuridici e sociali.

a nascere dissensioni e conflitti; si avvidero gli ingegni che, pur prendendo come unica guida la *ragione*, si poteva tuttavia pervenire a conseguenze compiutamente diverse. La *ragione*, credutasi per poco infallibile, cominciò quindi a dubitare di sè stessa, e a sentire il bisogno dei sussidii, che le potevano essere somministrati dall'*osservazione* e dall'*esperienza*; e per tal modo caddero a poco a poco in discredito le teorie sociali e politiche, che erano opera esclusiva della ragione.

Intanto, mentre l'influenza della *scuola razionale* ed *ideale* diminuiva, venne aumentando sempre più quella della *scuola storica* dapprima, e quella della *scuola positiva* dappoi; le quali, subordinate dapprima, finirono col tempo per esercitare una *reazione potente* contro quella, che prima aveva dominato sovrana, e per tentare perfino di escludere dal campo delle scienze giuridiche e sociali l'opera della *ragione astratta*, dimenticando in parte i beneficii, che queste avevano ricevuto da essa.

CAPITOLO III.

La Scuola storica negli studii giuridici e sociali.

184. Genesi psicologica e carattere fondamentale della scuola storica. — 185. Stadii diversi per cui essa passò nel proprio sviluppo. — 186. Forma da essa assunta nell'umanità primitiva. — 187. In qual senso possano ritenersene seguaci i Giureconsulti Romani. — 188. Come siasi venuta elaborando nell'epoca moderna. — 189. Ordine da essa seguìto nel suo svolgimento. — 190. La scuola storica come reazione alle teorie della rivoluzione Francese. — 191. La scuola storica e la questione della codificazione in Germania. — 192. Fasi diverse per cui passò la scuola storica in Germania. — 193. Compendio dei concetti fondamentali a cui essa si informa. — 194. Nuovo indirizzo da essa impresso nel diritto come scienza. — 195. Influenza da essa esercitata nel diritto come legge. — 196. Preferenza, che deve esserle attribuita sopra tutte le altre scuole nella formazione delle leggi.

184. La *scuola storica* si presenta ancor essa nelle scienze giuridiche e sociali in gradazioni molto diverse; ma tuttavia mantiene sempre questo carattere essenziale di considerare il diritto come un *fatto storico* e *sociale*, per cui il diritto, che deve governare il *presente*, viene ad essere come una conseguenza di quello che ebbe a governarla nel *passato*. L'*operazione mentale*, che si compie più frequentemente dai seguaci di questa scuola, è senza dubbio quella di *ravvicinare* e *raffrontare* istituzioni, che esistono in punti diversi dello *spazio* e del *tempo*, e quindi si può dire che essa nella vita intellettuale della società umana compie quella funzione, che nell'individuo trovasi affidata alla potenza intellettiva di *ricordare* e di *raffrontare*. Essa pertanto, nel suo esplicarsi in seno della società umana, deve naturalmente seguire in proporzioni grandi

ed immense quel processo che l'individuo compie in piccolo, allorchè cerca di *ricordarsi del passato* per trarne *insegnamenti* per il *presente*. Ora è cosa, che tutti possono sperimentare in sè stessi, che l'intelletto umano, per esercitare questa sua potenza di *comparazione* e *raffronto*, incomincia anzitutto col *ritenere* i fatti colla *memoria*, poi *confronta* fra di loro i fatti da questa *ritenuti*, e per ultimo, allorchè la *memoria* più non può bastare a *ritenere* da sola una soverchia suppellettile di *fatti*, si aiuta e si stringe in alleanza col *ragionamento*, cercando di ridurre i medesimi a certe *leggi generali*, ciascuna delle quali comprenda ed unifichi in sè stessa una grande quantità di *fatti*.

185. Non altrimenti accadde della *storia* in genere e di quella del *diritto* in ispecie, poichè dapprincipio essa comincia dall'essere semplice *tradizione*, ossia *ricordanza* del *passato*, poi si compiace nei *raffronti* fra le *tradizioni del passato* e le *esigenze del presente* e prende ad essere considerata qual *maestra* del genere umano *(hominum magistra)*; e da ultimo, quando la suppellettile delle *tradizioni* comincia ad essere soverchia, assume ancor essa un incesso *filosofico* e *razionale*, donde il sorgere della *filosofia della storia* ed il formarsi di una *scuola storica* propriamente detta. Anche essa quindi trova la propria origine in una delle potenze intellettive dell'uomo, ed è perciò destinata a vivere costantemente in seno della società umana.

186. Nell'*umanità primitiva*, non altrimenti che nell'*individuo*, cominciò ad essere potentissima la *memoria*; ma questa, intrecciandosi con una *fervida fantasia*, di rado ricordò i fatti quali veramente accaddero; ma li avvolse frequentemente in *simboli*, in *miti* ed in *leggende*, donde il carattere *leggendario* e *mitologico* delle storie di tutte le epoche primitive, non escluso il Medio Evo, le quali dovettero perciò essere quasi compiutamente rifatte dalla *critica moderna*. Ciò però non toglie

che l'*umanità* nei suoi primordii, e sopratutto nell'Oriente, si presenti dominata da una riverenza istintiva verso il passato, per cui si può dire che essa guarda più verso il passato che non verso l'avvenire. Simile al bambino, che non può fare senza dei suoi genitori, la società primitiva tiene fiso il suo sguardo nei proprii antenati, ne custodisce gelosa i *costumi*, ne serba i *detti*, ne imita gli *atti*. Essa, segnatamente nell'India, raccoglie con iscrupolo le proprie tradizioni domestiche e religiose, e, quasi dubitando della propria *memoria*, si aiuta per ritenerle prima del ritmo e del verso, e poscia dello scritto. Sono queste *tradizioni* così raccolte, che per essa costituiscono la più copiosa sorgente delle sue *leggi*, e il cui studio viene ad essere la prima *scienza* per l'uomo, al modo stesso che il *culto per i trapassati* sembra esserne la *prima religione* (1).

187. Ciò che era soltanto una scrupolosa e paurosa riverenza verso le *tradizioni del passato* nell'antico Oriente, cominciò a cambiarsi in un mirabile *senso storico e comparativo* presso i Romani, i quali, mentre da una parte conservano una *religiosa riverenza* verso il *passato*, sanno già piegarne le *costumanze* e *tradizioni* alle esigenze del *presente*; e, mentre vanno orgogliosi del proprio diritto *(jus civile)*, non isfuggono dall'incorporare grado grado in esso le buone istituzioni giuridiche degli altri popoli. Di qui provenne, che così la loro *storia* come la loro *giurisprudenza* sono ottimi esemplari d'uno *svolgimento storico* mirabilmente armonico e graduato in tutte le sue fasi; e che essi, mediante il *raffronto* e la *comparazione* del proprio diritto con quello degli altri popoli, recarono alla scienza del diritto il grande concetto di un *jus*

(1) Ciò che qui si afferma è abbastanza comprovato dai primi capitoli del presente lavoro. Vedasi sopratutto la parte I, lib. I, cap. II. — Cfr. il FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, chap. II et XI; e il SUMNER MAINE, *L'ancien droit*, chap. I.

gentium, il quale non si fonda più esclusivamente sulla *ragione*, ma piuttosto sul *consenso* e sull'*accordo* di tutti i popoli civili nell'accettare certe istituzioni giuridiche (1).

188. Nell'epoca moderna infine quel *senso storico*, che erasi, per dir così, immedesimato col genio Romano, dovendosi già spiegare sopra una maggiore quantità di *fatti* e di *tradizioni*, viene a presentarsi sotto sembianze e caratteri molteplici e diversi. Ora esso appare curvo sotto il peso della propria erudizione, come accade nei *filologi* e negli *eruditi* che intendono con entusiasmo a far rivivere quale era veramente il mondo antico; ora invece si compiace nelle *comparazioni* fra le Repubbliche antiche e le moderne, siccome accade nel Machiavelli e nel Bodino; ed ora invece viene pressochè *filosofando*, e si innalza alle considerazioni delle *leggi generali* che governano la vita del genere umano, siccome accade nel Gravina, nel Vico e nel Montesquieu. L'*erudizione* dei *filologi*, i *raffronti* degli *storici* e dei *politici*, e per ultimo le *generalizzazioni potenti* dei *filosofi della storia* non sono che altrettanti momenti per cui passa lo svolgimento del *senso storico* nell'età moderna; ma col tempo queste varie correnti di un medesimo processo, quasi unendosi ed accoppiandosi insieme, finiscono per dare origine a un proprio *metodo* e *sistema*, che con ragione prende la denominazione di *scuola storica*.

189. Questa, a differenza della *scuola ideale*, che, sorta dapprima nel dominio della metafisica, era solo più tardi penetrata nel seno delle scienze giuridiche e sociali, e da ultimo anche in quello delle scienze fisiche e naturali, sorse invece direttamente nel seno delle scienze giuridiche e politiche, che presentavano un terreno più acconcio al suo svol-

(1) Vedi sopra Parte I^a, lib. II, cap. III.

gimento, e solo più tardi dalle scienze giuridiche e politiche prese ad estendersi alle scienze economiche ed anche alle scienze morali. Che anzi non sarà fuori di luogo anche il notare, che i primi indizii di questa scuola cominciarono a delinearsi in scrittori di cose politiche e giuridiche, che, come Bodino, Machiavelli, Vico, Montesquieu, avevano di preferenza fermate le proprie investigazioni alla storia ed alla giurisprudenza di Roma; per modo che si può affermare senza esagerazione, che nell'epoca moderna fu sopratutto lo studio dell'edifizio sociale romano, che erasi svolto secondo una legge mirabile di continuità e di gradazione, che ebbe a conferire maggiormente ad educare nelle *menti* il *senso* ed il *criterio storico*. Che, se poi si volessero designare gli antecessori immediati della moderna *scuola storica* in giurisprudenza, crederei che i medesimi debbono essere cercati in quella falange di eruditi interpreti del diritto Romano, che sogliono essere designati col nome di *giurisprudenti culti*, di *giuristi filologi* ed anche di *umanisti*. Sarebbe assai difficile trovare una generazione di scrittori, nei quali sia maggiore la riverenza e lo scrupolo verso le tradizioni del passato, più estesa l'erudizione classica così Greca, come Romana, e maggiore la laboriosità scientifica di quella che occorre negli umanisti del secolo XVI e del XVII. Essi furono forse più *eruditi* che pensatori originali, attesero forse più a far rivivere l'antico che a provvedere alle nuove esigenze dei tempi; ma intanto, raccogliendo e cumulando il patrimonio intellettuale del periodo Greco-Romano, prepararono tale una quantità di materiali storici, che sovra di essi potè poi erigersi la *scuola storica* moderna in fatto di giurisprudenza (1).

---

(1) Dante DAL RE nelle sue ricerche sui *Precursori italiani di una nuova scuola di diritto romano*, Roma 1878, chiama *umanisti* quelli che professavano sapere ciò, che seppero gli antichi, e cercavano di scrivere e sentire al loro

190. Le basi di essa erano così preparate, allorchè le esorbitanze della Rivoluzione Francese nel suo odio contro tutte le reliquie del passato, stimolarono, per dir così, la *scuola storica* ad acquistare consapevolezza di sè stessa, ad affermare la propria esistenza, ed a cercare di porre un argine alle esagerazioni, a cui si era spinta la *scuola dogmatica* o *razionale* così nel dominio del diritto pubblico, che in quello del diritto privato.

Mentre la Francia, seguendo come unica sua guida un *ideale sociale*, che si credeva dover essere opera esclusiva della *ragione*, veniva, a guisa di infermo, passando di una in altra costituzione, senza trovarne una, in cui potesse trovare quiete e riposo; Edmondo Burke, nel Parlamento Inglese prese a reagire vivamente contro le teorie, a cui ispiravasi la Francia, e a contrapporre alle medesime una teoria storica intorno al modo, in cui si formano e si svolgono le costituzioni dei popoli. Queste, per il Burke, non debbono essere creazioni arbitrarie della volontà e del ragionamento dell'uomo; ma sono invece un organismo misterioso, che si viene esplicando a poco a poco nella coscienza stessa dei popoli ed atteggiandosi gradatamente alle varie esigenze dêi popoli e dei tempi (1).

191. Allorchè poi in Germania i seguaci della *scuola razio-*

---

modo istesso, e li riguarda come interpreti ed intermediari fra la coltura antica e la moderna, pag. 11. Sembra accostarsi all'opinione che riguarda gli *umanisti* come i precursori della scuola storica il Brugi, *I fasti aurei del diritto romano;* Pisa, 1879, pag. 111.

(1) Le dottrine politiche di Edmondo Burke, che sono di *carattere* essenzialmente *storico* come *storica* è la costituzione svoltasi in Inghilterra, sono sparse nei suoi discorsi alla Camera dei Comuni, che gli valsero il nome di Mirabeau della *contro-rivoluzione*, e sopratutto nell'*opuscolo* che ha per titolo: *Reflexions on the Revolution in France.* Fu pubblicato nel 1789 a Londra sotto forma di una lettera a un gentiluomo residente a Parigi, e può trovarsi nella edizione inglese delle sue opere fatta a Parigi, vol. I, pag. 382 a 475. Vedi intorno al Burke l'Ahrens, *Corso di diritto naturale*, tradus. Marghieri. Napoli, 1852, I, pag. 54.

nale, preceduti dal Thibaut, presero a propugnare una universale codificazione, che concretasse quei principî di ragione, che la stessa natura sembrava avere impresso nei popoli Germanici, e propugnarono così un ritorno alle istituzioni di origine più schiettamente Germanica; Federico Carlo di Savigny, degnissimo, per la immensa sua dottrina, di conservare e di elevare a più alte e generali considerazioni le tradizioni dei dottissimi umanisti del secolo XVII, poneva mano, unitamente al grande storico Niebhur, a concretare i canoni fondamentali della *scuola storica* (1). Per tal modo questa, i cui primi inizii già furono trovati in cultori della storia e della giurisprudenza romana, ebbe a trovare eziandio in uno storico della Repubblica e in un dottissimo cultore del diritto Romano quelli, che trasformarono l'*indirizzo storico* in un vero *metodo* e *sistema* (2).

192. Questa scuola nello stesso Savigny, che può esserne considerato come il fondatore, sembrò attraversare due periodi. Il primo è quello della lotta e del conflitto fra la *scuola razionale* da una parte e la *scuola storica* dall'altra. Durante il medesimo ciascuna si attiene strettamente al suo principio informatore, e, come la *scuola dogmatica* rifiuta di inchinarsi all'*autorità*, così anche la *scuola storica* si rifiuta di riconoscere alla *ragione* qualsiasi influenza sullo svolgimento della vita giuridica di un popolo (3). Nel secondo periodo invece è

---

(1) Quanto alle lotte fra le scuole *razionale* e *storica* in Germania nella questione della *codificazione* è da vedersi l'AHRENS, Op. cit. I, pag. 50 a 59; lo STAHL, *Storia della filosofia del diritto*, II, lib. VI, pag. 595 a 660; il BELLAVITE, *Introduzione* alla traduzione *Dello spirito del diritto romano* del Jhering, Milano, 1855, pag. XXII e seg.; l'AMARI, *Scienza delle legislazioni comparate*, Genova, 1857, pag. 221; e fra i recentissimi il BRUGI, *I fasti aurei del diritto romano*, parte 3ª.

(2) Vedasi in proposito la splendida introduzione del NIEBHUR alla sua *Storia Romana*, ove descrive in pochi tratti il mirabile svolgimento storico di Roma.

(3) I principii della *scuola storica*, in questo primo periodo di reazione, possono trovarsi compendiati nell'opera del SAVIGNY, *Sulla vocazione del nostro*

già passato il primo fervore delle opinioni, e le medesime già accennano venire fra di loro a conciliazione. Da una parte i seguaci della *scuola dogmatica* e *razionale* non possono più disconoscere che la immensità dei materiali raccolti dai seguaci della *scuola storica* non era inutile all'opera loro, perchè anche fra la varietà indefinita dei *fatti* si rivela l'imperio della *ragione;* dall'altra i seguaci della *scuola storica* debbono anche riconoscere che lo studio dei *fatti* sarebbe per sè stesso sterile, o almeno poco fecondo, quando la *ragione* non venisse a metter ordine fra essi ed a cercare le leggi che li governano.

Lo stesso Savigny, nel quale era più grande l'amore del vero che non il desiderio di essere a capo di un partito scientifico, appena si quetarono le lotte, non dubitò di riconoscere che la *scuola storica* aveva solo avuto per iscopo di ristabilire nei proprî diritti quell'*elemento storico*, che era stato troppo negletto, ma che essa non aveva punto inteso disconoscere e dispregiare gli altri aspetti della scienza (1). « L'azione simultanea di molte forze, comunque varie (così egli scrive nella prefazione alla sua grande opera *sul diritto Romano moderno*), costituisce la vita della scienza, e quelli, a cui appartengono queste forze speciali, debbono considerarsi come altrettanti artefici, che cooperino tutti ad erigere un solo edifizio, e non logorare in questioni di setta quelle forze, che potrebbero essere più utilmente usate nell'intento comune della scienza » (2). Egli quindi riconosce, che deve essere fatta una parte alle minute osservazioni dei fatti, ed una parte eziandio alle ricerche filosofiche ed astratte. « È giuocoforza riconoscere, che da una

---

secolo per la legislazione e la scienza del diritto, che fu pubblicata per la prima volta nel 1814. Può trovarsi tradotta in italiano nella *Biblioteca giuridica teorico-pratica*. Verona, 1857, vol. I, pag. 93.

(1) Savigny, *Traité de droit romain*, trad. Guenoux; Préface, pag. XIV.

(2) Savigny, Op. e loc. cit., pag. XVIII.

parte anche nella investigazione dei particolari può manifestarsi la intelligenza del tutto ed un sentimento elevato delle giuridiche istituzioni, e che dall'altra le ricerche filosofiche e generali vengono ad essere rese più vive, quando esse si associno allo studio della vita storica dei popoli. Se quindi, messe in disparte le idee di partito vane e periture, si osservi il processo scientifico dei nostri tempi, si deve esser lieti di riconoscere in esso una fusione degli opposti principî, il che indica che noi siamo in via di progresso » (1).

193. È in questo periodo di maggior temperanza e moderazione, che debbono essere colti i principî della scuola storica, i quali potrebbero essere riassunti nell'ordine seguente:

Il *diritto,* nella *scuola storica,* non è più una *idea astratta,* che emani dalla *ragione,* e che debba essere esclusivamente elaborata da essa; ma è piuttosto « l'espressione della coscienza giuridica di un popolo determinato, che si esplica e si incivilisce coll'esplicarsi ed incivilirsi del popolo stesso ». Questa *coscienza giuridica* di un popolo comincia dal manifestarsi nelle *consuetudini,* che sono come la manifestazione spontanea dello istinto giuridico di un popolo; poi trova un organo più progredito nella *interpretazione* dei *giureconsulti,* i quali in certo modo accentrano in sè stessa la coscienza giuridica di un popolo, e cercano di dare alla medesima una forma più definita e precisa (2); e infine viene concretata da un potere speciale, il quale chiamasi appunto *potere legislativo,* perchè ad esso si appar-

---

(1) Savigny, *Traité de droit romain,* I, chap. II, § 15, pag. 50.

(2) Savigny, Op. cit., tom. I, chap. II, § 14, pag. 44: « I giureconsulti, scrive il Savigny, esercitano sul diritto una doppia azione, l'una immediata e creatrice, perchè, concentrando in certo modo in sè stessi pressochè tutta l'attività intellettuale della nazione in tema di diritto, essi continuano la formazione di esso come suoi rappresentanti; l'altra puramente scientifica in quanto si impadroniscono del diritto, qualunque ne sia l'origine, per ricomporlo e tradurlo sotto una forma logica ».

tiene di raccogliere in precetti più definiti e precisi il diritto, che si venne elaborando nella coscienza del popolo, e nella interpretazione dei giureconsulti (1). Il *diritto* viene così ad essere un portato spontaneo dell'*incivilimento sociale;* si esplica in seno della società non altrimenti che la *lingua* e i *costumi*, per guisa che qualsiasi istituzione giuridica non potrà mai essere ben compresa senza tener conto della preparazione storica, che essa ebbe nel *passato*, e dell'esplicazione ulteriore che può ricevere nell'*avvenire* (2). È anche per questo motivo, che la *scuola storica*, senza essere decisamente contraria alle *codificazioni*, consiglia tuttavia di procedere a rilento nelle medesime, e di non tentare una generale codificazione, finchè la coscienza giuridica di un popolo non sia giunta a una certa maturità nella propria esplicazione. Questa *codificazione* potrebbe in tal caso: — o precorrere la coscienza giuridica del popolo, e non potrà allora essere compresa e praticata da esso, — o essere invece in ritardo di fronte alla coscienza del popolo stesso, e allora costituirà un ostacolo alla esplicazione naturale e spontanea del diritto presso il popolo, di cui si tratta (3). Secondo questa scuola parimenti, non può essere prudente consiglio quello di trapiantare una legislazione ed anche una istituzione giuridica da un popolo ad un altro, quando le condizioni sociali dei due popoli siano diverse; perchè ciò che potrà forse essere acconcio ad un popolo e produrre in esso degli ottimi frutti, potrà in-

---

(1) Cfr. il Savigny, *Traité de droit Romain*, I, Chap. II, §§ 12, 13, 14; il Puchta, *Corso delle istituzioni del diritto Romano*, Introduz., §§ 12, 13, 14; e il Del Giudice, *Enciclopedia giuridica*, Milano. 1880, Parte gen., Cap. IV, §§ 12, 13, 14, 15, pag. 22 e seg.

(2) Cfr. Stahl, Op. cit. lib. VI, sez. II, pag. 617, e seg.; ed il Bellavite, *Introduzione* alla traduzione dello *Spirito del diritto romano* del Jhering, pag. XXIV.

(3) Savigny, *La vocazione del nostro secolo per la legislazione e la giurisprudenza*, cap. II.

vece essere compiutamente disadatto ad un altro. Ciò però non toglie che anche la *scuola storica* moderna, nei suoi grandi cultori e sopratutto nel Savigny, sia pervenuta a riconoscere che, al disopra delle legislazioni particolari dei diversi popoli, viene formandosi fra i popoli civili una *comunanza di diritto,* che deriva dal comune consenso ed accordo di tutti i popoli civili in certi principî giuridici (1); la quale *comunanza* di *diritto* non è che una esplicazione di quel concetto di un *jus gentium*, a cui già erano pervenuti i giureconsulti Romani, il quale pure fu un concetto eminentemente *storico e comparativo* (2).

194. Infine, anche questa scuola, sorta prima nelle scienze giuridiche e sopratutto nello studio della civile giurisprudenza, viene oggi percorrendo il dominio di tutte le altre scienze sociali, cioè delle scienze economiche (3) e perfino delle morali, e viene modificando e temperando quel carattere dogmatico e pressochè geometrico, che loro aveva attribuito l'influenza della *scuola ideale*. Più non occorrono negli autori informati al *metodo storico* nè i principî assoluti di ragione, nè le deduzioni logiche di tutte le conseguenze, che sono nei medesimi contenute, e neppure quei nobilissimi ideali, che lumeggiano talvolta i sistemi metafisici e trascendentali; ma in compenso si rinviene

---

(1) Savigny, *Traité de droit romain*, I, II, § 11. trad. Guenoux, pag. 31; VIII, § 374. Ciò dimostra che anche nell'età moderna il concetto di un *diritto delle genti*, nel senso ad esso attribuito dai Romani di un diritto intorno a cui fossero concordi le varie genti, sebbene non abbia più quell'autorità, che ebbe presso i Romani, non può tuttavia considerarsi come intieramente scomparso. Vi sono anche oggi dei principii giuridici, dei quali una nazione civile non oserebbe scostarsi, perchè, quando lo facesse, essa sarebbe in certo modo posta al bando dalla società delle civili nazioni. La minore importanza di questo *diritto delle genti* nell'età moderna proviene da ciò che in questa il concetto prevalente è invece quello del *diritto naturale*.

(2) Vedi sopra Parte 1ª, nº 79, pag. 176.

(3) È noto infatti come ora florisca eziandio una *scuola storica* nell'*economia politica*, della quale si considera qual capo il Roscher. V. in proposito il Cossa, *Guida allo studio dell'Economia politica*, Cap. IV, § 5, pag. 57.

in essi un maggior rispetto all'*autorità*, una erudizione copiosa, raffronti e comparazioni frequenti fra popoli che fiorirono in punti diversi dello *spazio* e del *tempo*, un maggior senso della realtà e dei bisogni sociali di un'epoca determinata, un senso squisito delle lente e graduate trasformazioni, che si operano nella coscienza di un popolo, non che di quella legge di continuità e di gradazione, che si rivela nel *mondo storico* e *sociale*, non meno che nel *mondo fisico* e *naturale*. Si aggiunge che questa scuola, alla figura dell'*uomo ideale*, dotato di *diritti connaturali, inalienabili* ed *imprescrittibili*, che si mantiene immutabile, costante, e sempre ugualmente libero fra l'assiduo trasformarsi dell'universo in cui vive, sostituì il concetto dell'*uomo storico* e *sociale*, che, avendo ricevuto una attività potenziale dalla natura, prende ancor esso una parte operosa ed attiva nell'universale movimento, e compie, riunito in gruppi sociali di proporzioni diverse, quell'operazione propria dell'umanità, che chiamasi *incivilimento*.

195. Del resto, questa scuola, che nel diritto come *scienza* si propose sopratutto di liquidare la grande eredità del passato per ritrarne insegnamenti per il presente, esercitò una influenza anche maggiore sullo svolgimento del diritto come *legge*.

Fu il penetrare del *criterio storico* nella coscienza universale, che temperò a poco a poco quel concetto così erroneo e pericoloso, per cui si credeva nella onnipotenza del legislatore, e si reputava che bastasse mutare le leggi per cambiare i costumi e la coscienza giuridica di un popolo. Che anzi sarà soltanto la diffusione di questo *senso storico* nella moltitudine dei malcontenti dell'attuale ordine sociale, che potrà in qualche modo persuaderla che la realizzazione di qualsiasi ideale sociale non può compiersi di un tratto, perchè non può essere che il frutto di una lunga e lenta preparazione, in cui vuolsi tener conto delle *necessità storiche* dei popoli e dei tempi. È alla sua influenza parimenti, che deve essere attribuita quella esten-

sione sempre maggiore che vengono prendendo nell'epoca nostra gli studii di *legislazione comparata,* per cui qualsiasi legislatore prudente, che abbia consapevolezza della propria missione, non si accinge a regolare qualsiasi istituto giuridico, senza prima prendere in esame le leggi, che ebbero già ad essere promulgate sullo stesso argomento presso gli altri popoli civili.

196. Dopo ciò è d'uopo conchiudere che anche la *scuola storica* trova il proprio fondamento nella stessa natura dell'uomo; che essa, con maravigliosi risultati, fu applicata come per istinto dal popolo *legislatore* per eccellenza, che fu il popolo Romano, e che ancor oggi essa, debitamente integrata col sussidio del *ragionamento* e colla *osservazione dei fatti,* merita la preferenza sopra tutte le altre, allorchè si tratta della formazione di una *legge.* Mentre da una parte la *scuola razionale* è chiamata di preferenza a porgere quei principî generali che servono ad unificare e a sistemare la *scienza del diritto;* dall'altra invece sono sopratutto la *storia* e la *legislazione comparata,* che possono meglio educare quel criterio pratico, che è indispensabile al *legislatore.* È lecito e anche commendevole nella *scienza* il figgere talvolta lo sguardo negli *ideali* per quanto siano remoti, mentre è sempre debito della *legge* di procedere *rebus ipsis dictantibus et necessitate exigente.*

CAPITOLO IV.

La Scuola positiva e l'influenza di essa sugli studii giuridici e sociali.

197. Caratteri, ai quali si riconosce il seguace del metodo positivo. — 198. Genesi psicologica di questa scuola, e principali stadii del suo svolgimento. — 199. Antica origine di essa. — 200. In qual modo il metodo positivo siasi venuto estendendo dalle scienze fisiche e naturali alle scienze giuridiche e sociali, e sotto quale aspetto esso consideri il diritto. — 201. Di Hobbes, quale iniziatore del metodo stesso negli studi giuridici. — 202. Augusto Comte e l'applicazione del metodo positivo agli studi sociali. — 203. Di alcuni seguaci di Augusto Comte e dell'accoglienza che il metodo positivo incontrò nell'Inghilterra. — 204. Carlo Darwin e le sue investigazioni intorno all'origine dell'uomo e della specie. — 205. Come questa dottrina non spieghi che uno degli aspetti della tradizione intorno all'origine dell'uomo. — 206. Ricerche della scuola positiva intorno alle origini della società, ed alla condizione dei popoli selvaggi. — 207. Potente generalizzazione del positivismo per opera di Herbert Spencer. — 208. Del presupposto di una *forza persistente* da cui parte lo Spencer. — 209. Sua dottrina dell'*evoluzione*. — 210. Cenno intorno alle sue dottrine giuridiche e sociali. — 211. Trasformazione che ebbe a produrre nelle scienze giuridiche e sociali l'introduzione del metodo positivo.

197. A quel modo che la *scuola ideale* compie nella società umana quell'ufficio, al quale è diretta nell'individuo la potenza di *ragionare* e di *astrarre*, e che la *scuola storica* corrisponde nella vita sociale a quella potenza mentale dell'individuo, per cui esso *ricorda* il *passato*, e ne ricava, mediante il *confronto*, insegnamenti per il *presente*; così la *scuola positiva* adempie nel seno della società quella funzione, che nell'individuo è affidata alla potenza di *osservare* i *fenomeni*, che accadono nel mondo esterno ed anche nella sua vita interna.

In questa scuola più non si trovano nè gli *ideali* sublimi, nè

le *deduzioni* logiche e serrate, nè le *affermazioni* recise e categoriche di quella scuola, che si fonda esclusivamente sulla *ragione;* nè occorrono parimenti i vasti orizzonti ed i ravvicinamenti talvolta temerarî ed arditi di avvenimenti remotissimi gli uni dagli altri, che sono frequenti nello *storico*; ma si trova invece la pazienza longanime e minutissima dell'*osservatore*, che ammette soltanto ciò che ha *osservato* e *sperimentato* egli stesso, o qualche altra persona, che egli conosca attenersi con scrupolo allo stesso *metodo positivo* e *sperimentale.* Il seguace di questa scuola procede in tutto e dapertutto colla bilancia dell'orafo; respinge qualsiasi argomento *a priori;* non vuol prendere qual base delle sue induzioni l'esistenza di una *causa prima*, che egli non può vedere, nè toccare, nè analizzare, nè scomporre; respinge qualsiasi *idea innata* nell'uomo e sembra ripetere con Aristotele: *nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu.* Prima di ammettere l'esistenza di una *legge generale*, egli vuole aver vagliati ad uno ad uno i fatti che ne costituiscono la base. Ammaestrato dai gravi errori, in cui incorsero gli antichi, sopratutto nelle *scienze fisiche* e *naturali*, per essersi abbandonati ad una *fervida fantasia* e ad una *ragione temeraria* ed *audace*, egli non potrà mai ammettere che l'universo sia costrutto piuttosto in questo che in quel modo, prima che non l'abbia scomposto, analizzato, saggiato negli elementi, che entrano a costituirlo, alla guisa di un chimico nello analizzare un corpo composto. Per lui l'infinitamente piccolo non è meno degno di osservazione dell'infinitamente grande, e, mentre scruta il primo col microscopio, cerca di accostarsi al secondo col telescopio. L'atomo, il pulviscolo, la molecola, la cellula, il ganglio, gli animali parassiti, che sfuggono allo sguardo, ma sono infiniti per numero, meritano il suo studio non meno che quel mirabile organismo, che chiamasi corpo umano, che il globo terrestre, che il sistema solare. Egli non vuol più operare alla guisa del greco Prometeo, che vuole

sottrarre di un tratto una favilla al sole della verità; ma, al pari di esso, è animato da un grande amore del vero, e di una longanime pazienza per raggiungerlo; percorre minutamente la faccia del globo, sovra cui l'uomo è chiamato a svolgere la propria vita per cercare le traccie della flora, della fauna e della specie umana; scava ancor esso, non nei secoli, come lo *storico*, ma nei sedimenti geologici, come il *geologo* e il *naturalista*, per trovare le prime traccie di fiori, di piante, di animali ormai scomparsi, e dell'uomo, che sembra sopravvivere a questa assidua e travagliosa trasformazione della natura per affermare sempre più il suo impero sopra di essa.

198. Or bene, tutta questa *ricostruzione positiva* dell'universo non ha, per chi ben riguardi, che un solo artefice, che è la *potenza osservatrice* della *mente umana*, e segue passo passo nella vita intellettuale della società quello stesso svolgimento che si verifica nella *potenza osservatrice* propria dell'individuo. Così la società come l'individuo, nello esercizio di tale potenza, prendono le mosse da *osservazioni superficiali* dapprima, che col tempo si fanno più *profonde* ed *accurate;* cominciano dall'*osservare* l'*involucro esteriore* delle cose, ma poi estendono eziandio il loro sguardo alla *intima composizione* di esse; principiano coll'*osservazione del mondo esterno*, che cade più direttamente sotto i sensi, ma poi ricercano ed investigano eziandio il *mondo psicologico ed interno*. Parimenti nella esplicazione di questa *potenza osservatrice*, tanto nell'individuo quanto nella società umana, si principia dall'*osservare* e dal *raccogliere* dei *fenomeni* e dei *fatti* slegati e disgiunti gli uni dagli altri; poi, quando la massa di essi diventa ragguardevole, si prendono a cercare le *attinenze* che li stringono fra loro, e le *leggi generali* che li governano. Da ultimo, nella supposizione tacita di un *ordine* che regge l'universo, e senza del quale anche la *scienza positiva* sarebbe impossibile, *l'osservatore* s'innalza a *generalizzazioni potenti*, colle

quali tenta di unificare il proprio sapere, e di trovare una unica legge che riassuma in sè tutte le altre (1).

199. Anche questa scuola pertanto trova la propria sorgente in una potenza intellettiva dell'uomo, e quindi si fa un grave torto al genere umano col sostenere che sia un privilegio dell'età nostra lo *spirito di osservazione*. Questo si venne certo educando coi secoli; ma ciò non toglie che anch'esso sia tanto antico quanto l'uomo storico e sociale. Che se, nonostante questo primitivo *spirito di osservazione*, le prime tradizioni del genere umano sono piene di *favole*, di *miti* e di *leggende*, di cui l'uomo moderno stenta a penetrare l'intima significazione, ciò accadde perchè l'uomo primitivo cominciò sopratutto dall'*osservare* quei *fenomeni*, che, per essere paurosi e straordinari, lo colpivano più vivamente (2), e perchè in esso, accanto ad una debole *potenza osservatrice*, vi erano una *memoria tenace* ed una *immaginazione potente*, per cui anche i fenomeni osservati assumevano un *aspetto fantastico*, o si rannodavano a *fenomeni* od a *fatti*, che già l'avevano colpito anteriormente.

200. Intanto egli era conforme alla natura dell'*osservazione* che l'*indirizzo positivo* nella scienza dovesse precedere le mosse dal *mondo fisico* e *naturale*, e solo più tardi si potesse estendere al *mondo sociale* ed *umano*, e per ultimo anche

---

(1) Anche secondo lo Spencer, la *potenza osservatrice* dell'uomo, dopo essere partita da osservazioni disgiunte e slegate, viene avviandosi a *generalizzazioni* sempre più vaste, finchè perviene al *sapere filosofico*, il quale è per lui « *la conoscenza spinta al più alto grado di generalità* ». *Premiers principes*, IIe partie, chap. I, § 37. trad. Cazelles. Paris, 1871, pag. 137.

(2) Di qui la spiegazione della importanza che ebbero presso i popoli primitivi, ed hanno anche ai tempi nostri per il volgo, i *prodigi*. Questi, per uscire dal corso ordinario di fenomeni, colpiscono così vivamente l'uomo primitivo, che essi si trovano ricordati negli annali dei pontefici e dei sacerdoti, e nelle storie primitive di tutti i popoli, e sono considerati come una speciale manifestazione della volontà divina.

al *mondo psicologico* ed *interno*, perchè l'occhio della mente come quello del corpo incomincia dapprima a riguardare intorno a sè, e solo più tardi riesce a ripiegarsi sopra la vita interiore dell'uomo. Noi troviamo infatti, che l'*indirizzo positivo* allora soltanto cercò di penetrare negli *studi giuridici e sociali,* quando erasi già fatto baldanzoso e confidente per le molte conquiste, che aveva fatto nelle *scienze fisiche e naturali.* Del resto questo metodo, ancorchè si presenti nella scienza del diritto in gradazioni diverse, conserva però sempre questo carattere essenziale di considerare il *diritto* non più come un'*idea astratta,* e neppure come un *fatto storico e sociale;* ma bensì « come una *produzione naturale* che viene esplicandosi colla *evoluzione* della società umana ». Per essa il *diritto* non è più l'opera nè della *ragione,* nè del *consenso* o dell'*accordo* degli uomini; ma piuttosto il *frutto naturale* di una *forza* o *necessità,* insita alla società umana, che viene incalzandola di una in altra *evoluzione.* Il *diritto* per questa scuola è una *necessità,* una *forza,* a cui conviene sottomettersi per il mantenimento della pace fra gli uomini, per impedire cioè che gli uomini si ledano gli uni e gli altri.

Questo concetto del diritto compare ancora in qualche filosofo greco, e trovasi anche accennato da qualche giureconsulto romano (1); ma è poi sentito in tutta la sua efficacia ed energia dalle tribù germaniche primitive, le quali intanto subiscono il diritto, in quanto esso è indispensabile per *il mantenimento della pubblica pace* (2).

---

(1) Non vi ha dubbio che la concezione del *diritto naturale,* quale ebbe ad essere poi svolto dalla *scuola positiva,* già trovasi adombrata del concetto di *diritto naturale*, quale occorre in Epicuro, ed anche in quella del giureconsulto Ulpiano, il cui *diritto naturale* è dettato agli uomini, come agli altri animali, dall'istinto della propria conservazione. V. sopra Parte I^a, n° 88, pag. 191.

(2) Una prova di ciò l'abbiamo nel fatto, che presso i Germani primitivi un unico vocabolo, quello cioè di *sippe,* indicava il *diritto,* la *legge,* la *famiglia* e la *pace,* e in questo che presso i popoli primitivi non vi ha vera *pace*, che fra

201. Nell' epoca moderna questa concezione poi fu posta a base di una teoria scientifica da Tommaso Hobbes, il quale ebbe a considerare il diritto « come una specie di *necessità* per porre un termine alla *guerra di un uomo contro tutti*, e per stabilire la *pace* nella *società umana* ». Per lui il *diritto*, e la distinzione fra *giusto* ed *ingiusto*, è una creazione della *legge* (1), la quale non ha altro intento che di mantenere la *difesa* e *sicurezza sociale*. Le conseguenze dispotiche, a cui egli pervenne, fecero sì che questo indirizzo negli studii giuridici e sociali sembrasse, almeno in apparenza, abbandonato. Esso però proseguì la propria via nel dominio delle *scienze fisiche* e *naturali*, e le arricchì infatti di meravigliose scoperte. Fu allora che la buona prova da esso fatta negli studi fisici e naturali, e le discordie e contraddizioni, che dividevano gli studiosi delle cose giuridiche e sociali, porsero occasione per estendere un'altra volta questo metodo allo studio del mondo *sociale* ed *umano*.

202. Vero è che da Machiavelli, da Bacone e da Hobbes in poi non era mai mancata, sopratutto nell'Inghilterra, una certa *osservazione positiva* dei fatti sociali ed umani ; ma tuttavia vuolsi riconoscere che nell'età nostra devesi attribuire all'intelletto potente di Augusto Comte l'avere esteso con piena consapevolezza il *metodo positivo* dalle *scienze fisiche* e *naturali* allo studio delle *cose sociali* ed *umane*.

Dottissimo nelle scienze fisiche e naturali, ed anche nella storia, egli tentò anzitutto di dedurre dai *fatti* una legge co-

---

quelle genti, fra cui intercede un medesimo diritto; d'onde è lecito inferire, che il primo cómpito che si propose il diritto nella società umana fu quello di stabilire e di mantenere la *pace* nel seno di essa.

(1) Hobbes, *De cive*, cap. XI, 1: « Ostensum enim est, in statu civili, *regulas boni* et *mali*, *iusti* atque *iniusti*, *honesti* atque *inhonesti* esse *leges civiles*; ideoque quod legislator praeceperit, id *pro bono*, quod vetuerit, id *pro malo habendum est* ».

stante, che governasse la vita intellettuale del genere umano. Secondo il Comte lo spirito umano nel filosofare incomincia da un *periodo*, che egli chiama *teologico*, perchè in esso si attribuiscono tutti i fenomeni all'opera di *agenti soprannaturali* più o meno numerosi; poi passa ad un periodo, che egli chiama *metafisico*, perchè in esso agli *agenti soprannaturali* si sostituiscono certe *entità metafisiche*, inerenti agli esseri, che sono concepite come capaci di produrre per se stesse tutti i fenomeni osservati; e da ultimo si arresta definitivamente al *periodo positivo*, nel quale lo spirito umano, riconoscendo la impossibilità di giungere a *nozioni assolute*, rinunzia alla ricerca delle cause intime dei fenomeni per dare opera soltanto a scoprire, mediante l'*osservazione* aiutata dal *ragionamento*, le relazioni invariabili di successione e di analogia, che corrono fra i diversi fenomeni (1).

---

(1) Comte Auguste, *Cours de philosophie positive*, 1re leçon. Paris, 1864, I, p. 9. Da questi tre periodi della vita intellettuale dell'umanità, il Comte deriva esservi state tre specie di filosofia, ossia tre sistemi generali sul complesso dei fenomeni, i quali si escluderebbero reciprocamente l'un l'altro. Il primo, ossia il *sistema teologico*, sarebbe stato il punto di partenza necessario della intelligenza umana; ed il terzo, ossia il *sistema positivo*, sarebbe la sua meta stabile e definitiva; mentre il secondo, ossia il *sistema metafisico*, sarebbe unicamente destinato a servire di transizione dall'uno all'altro. Senza voler qui entrare nell'apprezzamento di una legge della vita intellettuale dell'umanità, intorno a cui non sono d'accordo gli stessi positivisti (Cfr. Spencer, *Reasons for dissenting from the philosophy of M. Comte*), io mi contento di osservare, che questi tre periodi, se pur sono veri, non solo non si escludono, ma si contengono a vicenda, per modo che ciascuno di essi contiene il germe di tutti gli altri, ed è da questi contenuto alla sua volta. Nelle cose umane poi non vi ha nulla di stabile e definitivo, salvo la costante natura dell'uomo, e quindi è a deplorare che il Comte, fondatore del *positivismo*, abbia voluto porre dei confini allo spirito umano, e prescrivergli in certo modo la via, che esso deve battere, al pari di Hegel, che aveva spinto alle sue ultime conseguenze l'*idealismo*. Lo spirito umano subisce i confini, che gli sono imposti dalla propria natura; ma non accetta quelli, che possono essergli prescritti da un ingegno per quanto potente, il quale, intento al trionfo della propria dottrina, considera necessariamente le cose dal suo punto speciale di vista. Cfr. Ferraz, *Socialisme, naturalisme et positivisme*, chap. VI, pag. 309, Paris, 1877.

Questo svolgimento della filosofia in *senso positivo* dopo avere, secondo il Comte, prese le mosse da Bacone e da Galileo, avrebbe ormai percorsa la fisica celeste e la terrestre, la meccanica e la chimica; ma non sarebbe ancora pervenuto a fondare una *fisica sociale* (1). La formazione di questa sarebbe il più grande ed urgente bisogno della intelligenza nell'epoca nostra, e costituisce l'intento speciale della sua grande opera sulla *filosofia positiva*, i cui tre ultimi volumi, mirabili per il loro coordinamento e per la larghezza delle vedute, sono appunto dedicati allo svolgimento della *fisica sociale*. È tuttavia a notarsi che, il Comte non fondasi sulla esclusiva *osservazione dei fatti*; ma ricorre eziandio a larghissimi *raffronti storici*, e talvolta accetta anche dei *concetti*, che hanno del *metafisico* e dell'*ideale*. Così, ad

(1) « Ora che lo spirito umano, scrive il Comte, ha fondato la fisica celeste, la terrestre, sia meccanica che chimica; la fisica organica, sia vegetale che animale, gli resta a terminare il sistema delle *scienze di osservazione* fondando la *fisica sociale*. Tale è oggidì, sotto più rapporti, il più grande ed urgente bisogno della nostra intelligenza; tale è, io oso dirlo, il primo intento di questo corso, il suo scopo speciale ». *Cours de philosophie positive*, I, lect. 1re, pag. 22. È a notarsi che quella scienza, che egli qui chiama *fisica sociale*, parola che ebbe poi ad essere adottata da Adolfo Quetelet, viene poi da lui in altri luoghi chiamata *sociologia* (Tome IV, pag. 185), col qual nome egli dice di intendere « quella parte complementare della filosofia naturale, che si riferisce allo studio positivo del complesso delle leggi fondamentali, che governano i fenomeni sociali ». Anche questa parola trovò fortuna e fu adottata dallo Spencer, che attribuì al vocabolo la significazione stessa del Comte, e si fece così a studiare l'aspetto naturale ed organico dei fenomeni sociali. Presso di noi, come anche in altri paesi, questa *scienza* suol essere indicata coi vocaboli ora di *scienza sociale* (Carey, Clement, Valras), ora di *filosofia sociale*, di *scienza delle umane cose* (Cataldo Jannelli), di *filosofia civile*, di *fisiologia politica*, di *vita degli Stati* (G. D. Romagnosi); ma chi bene riguardi si avvedrà facilmente, che a questo vocabolo si attribuisce presso di noi una significazione alquanto diversa da quella, che vi è attribuita dal Comte, e sopratutto dallo Spencer. Questi per *sociologia* intendono una *storia naturale della società umana;* mentre da noi si intende per *scienza* o *filosofia sociale* « lo studio complessivo della vita sociale e delle leggi che la governano ». Cfr. CARLE, *Saggi di filosofia sociale*, Torino, Fratelli Bocca, 1875, pag. 64 e seg.

esempio, egli con Pascal e col principe degli idealisti, Platone, paragona l'*umanità* ad un *uomo* in *grande* con dire che « *la successione degli uomini durante la lunga serie dei secoli deve essere considerata come un solo uomo, che sussiste sempre, e che continuamente apprende* » (1). Parimenti egli ragiona sul supposto metafisico di un *ordine che regge l'universo,* per cui le leggi scoperte in un ordine di fenomeni si possono anche generalizzare ed estendere con discrezione ad un altro ordine di fatti (2). Ciò dimostra che il *metodo,* che egli chiama *positivo,* ancorchè dia la prevalenza alla *osservazione dei fatti,* si giova pure del sussidio dei *raffronti storici,* ed anche di *concetti metafisici* ed *astratti;* ed è in parte a questa integrazione del suo metodo, che debbono essere attribuite molte fra le grandi verità da lui enunziate nella sua *fisica sociale.*

203. L' *indirizzo positivo* e *storico* ad un tempo, adottato dal Comte negli *studi sociali,* trovò dei seguaci anche in Francia ed in Italia, e possono in certi confini essere considerati come tali in Francia Carlo Comte e Carlo Dunoyer, e sopratutto il Littrè, ed in Italia Gian Domenico Romagnosi (3). Il paese però, dove questo metodo trovò un terreno

---

(1) *Cours de philosophie positive*, IV, leç. 47e, pag. 172.

(2) Il COMTE, op. cit., IV, lez. 48, pag. 209, pone in mirabile luce la grande legge del *consenso* di tutte le parti dell' organismo sociale. Non posso però consentirgli, che questa idea del *consenso* delle varie parti dell'organismo sociale sia una scoperta dell'indirizzo positivo. Il paragone della società ad un uomo in grande, e quindi la mutua correlazione di tutti gli aspetti della vita sociale fu invece posta in sodo dal principe degli idealisti, che è Platone. Questo è unicamente *per dare a ciascuno il suo;* ma ciò non toglie che le considerazioni in proposito fatte dal Comte, state poi maggiormente estese dallo Spencer, siano degne della massima attenzione. Cfr. SCHIATTARELLA, *La filosofia positiva e gli ultimi economisti inglesi*. Milano, 1876, pag. 28.

(3) L'*indirizzo positivo e storico* del Comte mi sembra essersi compenetrato nell'opera di Carlo COMTE, *Traité de législation*, e in quella di Carlo DUNOYER, *La liberté du travail;* come pure non vi ha dubbio che risentì l'influenza di questa

mirabilmente acconcio al proprio sviluppo, fu l'Inghilterra, dalla quale poi si venne diffondendo, più o meno modificato, in tutti i paesi civili d'Europa, per modo che un tale indirizzo vanta ora un numero abbastanza grande di seguaci, ai quali non può certo essere negato un vivo e grande ardore per le ricerche scientifiche.

Armato delle scoperte da esso fatte nelle *scienze fisiche e naturali*, il *metodo positivo* ora più non teme di inoltrarsi anche nelle *scienze giuridiche e sociali*, e talvolta affronta eziandio *discussioni religiose e morali;* ma dapertutto esso sembra compiacersi di preferenza nell'investigare le *origini*, per cui le sue indagini meglio riuscite o riguardano le *origini dell'uomo*, o *della specie umana*, o *della società*, o *del diritto* e delle varie *istituzioni sociali*. In questo tema delle *origini* il *metodo positivo* arrecò un nuovo ed importante contributo alla scienza in genere e a quella del diritto in ispecie, ed è sopratutto in questa parte, che a noi importa di seguirlo, perchè alle diverse scuole come ai diversi individui, e ai diversi popoli deve sopratutto essere chiesto ciò, che corrisponde alla speciale loro vocazione (1).

---

scuola il nostro Romagnosi, come lo dimostrano gli stessi vocaboli da lui adoperati di *fisiologia politica* e di *vita degli Stati.* Del resto io non dubito di affermare che il *positivismo*, non come *sistema*, ma come accurata osservazione dei fatti, non è mai mancato in Italia, e può anzi dirsi esservi stato sempre la prerogativa di tutti gli uomini di genio. Chi più osservatore dell'Alighieri, del Machiavelli, del Galilei, del Vico, e del Romagnosi? Questi tuttavia non potrebbero essere chiamati *positivisti* nel senso ora dato a questo vocabolo, perchè non riguardarono l'*osservazione* come il fonte esclusivo delle cognizioni umane, ma fecero eziandio una parte così alla *comparazione storica*, che alla *astrazione metafisica*. Quanto allo svolgimento contemporaneo della filosofia positiva in Italia, rimando il lettore ad un mio breve scritto: *Saggi di filosofia sociale*, pag. 60, nota (30). Quale capo della scuola positiva in Italia può considerarsi l'Ardigò colla sua opera: *La psicologia positiva*, e quella più recente: *La morale dei positivisti;* Milano, 1879.

(1) Che il *positivismo* siasi fino ad ora compiaciuto di preferenza nella in-

204. Cominciò fra gli altri un paziente naturalista, Carlo Darwin, a scorgere nell'uomo l'ultimo anello di una grande catena di esseri, che si succedono e si ingradano gli uni dopo gli altri, e a cercare di spiegare l'*origine della specie umana*. I risultati, a cui egli pervenne, i quali però sono grandemente combattuti da altri naturalisti, e che il Darwin stesso enunziò piuttosto sotto forma di supposizioni, che quale dottrina dimostrata in tutte le sue parti, potrebbero essere così compendiati.

Prima dell'*uomo storico* e *sociale*, che è quello di cui la storia ci ha trasmesso le gesta, e del quale si occupano gli studiosi delle cose sociali ed umane, vi sarebbe esistito un *uomo* puramente *fisico*, in uno stato non diverso da quello degli altri animali, e quindi in condizioni assai inferiori a quelle in cui si trova l'attuale selvaggio; e quest'uomo, come *fisico organismo*, sarebbe stato il prodotto di una lenta e non

---

vestigazione delle *origini* dell'uomo, della specie, della società, del diritto, del linguaggio, della religione, è cosa che risulta dalla letteratura ormai ricca e copiosa di questa scuola. Così, ad esempio, per arrestarci alle indagini intorno alle cose sociali ed umane, il *positivista* si compiace di più, e riesce anche meglio nello studio dell'uomo selvaggio, che in quello dell'uomo civile; più in quello del bambino, che in quello dell'adulto; più nello studio delle società animali inferiori, che in quello della società umana; più nello studio delle organizzazioni sociali primitive, che in quelle che già erano pervenute ad un grande sviluppo; più nello studio di ciò, che vi ha di naturale e di organico nella società, che in ciò che in essa si rivela di sopraorganico e di ideale. Ciò è provato dai lavori dello Spencer, del Tylor, del Lubbock. Un fatto di questa costanza deve trovare una ragione nella natura stessa del metodo positivo, e questa ragione sta in questo, che è sopratutto nelle *origini*, che dominano anche nelle cose umane gli *istinti inconsapevoli*, e predomina quell'*evoluzione*, per scoprire la quale vuolsi tutta la *potenza osservatrice* dell'uomo. È per questo, che il *positivismo* potrà giungere colla *evoluzione* a spiegare un aspetto della vita sociale, cioè l'*aspetto organico e naturale;* ma quando si tratterà di spiegare l'*incivilimento storico*, od anche il *progresso ideale*, sentirà di necessità, come in parte già lo provano le esperienze fin qui fatte, la propria insufficienza; perchè in questi aspetti della vita sociale penetrano dei coefficienti e dei fattori, che non possono più essere spiegati colla sola legge dell'*evoluzione*.

interrotta *evoluzione* dagli animali inferiori all'uomo (1). Il magisterio, mediante cui una *forza persistente* insita alla stessa *natura* avrebbe condotto l'uomo « *gloria e meraviglia dell'universo* » da uno stato inferiore ed animalesco allo stato attuale, sarebbe la *selezione naturale;* la quale, secondo quello che suona lo stesso vocabolo, consiste in una legge, per cui, così nelle specie inferiori come nella specie umana, viene a prodursi una specie di *scelta,* o *selezione,* che conduce col tempo al miglioramento della specie. Questa *selezione* poi, o *scelta naturale,* si sarebbe avverata per mezzo di altre leggi minori che sono: 1° *la lotta per l'esistenza,* per cui nel conflitto dei forti coi deboli, delle razze più vigorose e vitali con quelle che lo sono meno, verrebbero prevalendo i più forti sui deboli e le razze più vitali su quelle meno energiche e vigorose ; 2° *la variabilità della specie,* per cui dal medesimo ceppo, per certe cause, che lo stesso Darwin non riesce a spiegare, possono partire dei prodotti eterogenei e diversi; 3° la *trasmissione ereditaria,* in virtù della quale i miglioramenti, che si vengono facendo nelle razze, si trasmettono dai genitori nei figli.

A queste, che sono le cause principali della *evoluzione* degli organismi, se ne aggiungono ancora delle altre: come l'*influenza diretta delle circostanze esterne* (quali sarebbero le diverse condizioni di *suolo* e di *clima*); l'*influenza dell'uso e del non uso di certi organi*; la *scelta in rapporto col sesso,* e quella che egli chiama la *legge di correlazione,* per cui la

---

(1) Darwin, *L'origine dell'uomo e la scelta in rapporto col sesso.* Trad. Lessona. Torino, 1871. V. sopratutto i primi capitoli in cui si notano le analogie di struttura e di facoltà intellettuali fra l'uomo e gli animali inferiori, e si prepara così una base di fatto alla ipotesi, che l'uomo sia una trasformazione delle specie inferiori.

modificazione operatasi in un organo, si riverbera pur anco nelle altre parti dell'organismo (1).

205. Per tal modo i risultati delle indagini del Darwin intorno all'origine della specie umana sembrano quasi confermare quella antica tradizione della scuola Jonica, di cui si era fatto interprete Archelao Milesio od Ateniese, quando insegnava che « l'uomo avrebbe avuto un'origine non dissimile da quella degli altri animali, ma col tempo si sarebbe separato dalle altre generazioni di animali, e sollevato grado a grado dallo stato brutale allo stato veramente sociale ed umano » (2): tradizione, del resto, che occorre non solo presso i Greci, ma lascia eziandio delle traccie nelle paurose fantasie dei Romani, ai quali pareva talvolta ancora di sentire le umane belve ululare per le foreste, ed anche nei poeti ed altri scrittori latini, come in Lucrezio, Orazio, Virgilio e nello stesso Cicerone (3).

Mentre però la *scuola positiva* ha per sè, quanto al passaggio dell'uomo dallo stato brutale allo stato sociale ed umano, un aspetto della tradizione umana, essa contraddice invece ad un altro aspetto della medesima tradizione, le cui origini non sono meno antiche. Secondo questa tradizione gli uomini

---

(1) DARWIN, Op. cit., cap. IV, *Del modo di sviluppo dell'uomo da qualche forma inferiore*. Ed. cit., pag. 83. Una chiara ed acuta esposizione di queste leggi occorre nel libro di Edoardo d'HARTMANN, *Le darwinisme, ou ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette théorie*, Paris, 1877, chap. V, (*La théorie de la sélection*).

(2) V. sopra Parte Iª, nº 45, pag. 119. Tra gli autori, che impugnano le conclusioni del Darwin, mi basti citare il bel libro del QUATREFAGES, *L'Espèce humaine*, Coulommiers, 1877. Lo stato della questione può trovarsi riassunto nel TOPINARD, *Anthropologie*, Paris, 1877, pag. 528.

(3) Fra i testi degli autori latini, che serbano le traccie di questa antica tradizione, mi contenterò di ricordarne due, quello cioè di LUCREZIO: *Vulgivago vitam tractabant more ferarum* (*De natura deorum*, v, 923), e l'altro di CICERONE: *In agris homines passim bestiarum more vagabantur* (*De invent.* I, 2). Rimando per gli altri al dottissimo lavoro del MORIANI: *La filosofia del diritto nel pensiero dei giureconsulti Romani*, pag. 63.

si credono non più usciti dalla terra, ma si pretendono discesi dagli stessi dèi; serbano la ricordanza di una condizione migliore, che è cantata dai poeti, e occorre persino nei filosofi; scorgono una specie di divinità nei proprii antenati, e nei loro genitori; anzi che essere fiere, che si divorano a vicenda, sentono di essere fatti gli uni per gli altri e si considerano come cittadini di una medesima ed universale città; si dicono legati fra di loro da una specie di parentela o cognazione per essere tutti percorsi da una divina ragione che in tutti trovasi diffusa, ed illuminati da certi concetti eterni ed assoluti di *vero*, di *bello* e di *buono*, i quali, secondo la vigorosa espressione di Platone, sono per il mondo intelligibile, ciò che è il sole per il mondo sensibile (1).

Non so qui trattenermi dal notare che, frammezzo a queste due tradizioni intorno al posto occupato dall' uomo nell'ordine delle cose esistenti, di cui una può chiamarsi la *tradizione materialista*, e l' altra quella *idealista*, havvene eziandio una terza, che si farebbe rimontare fino a Pitagora, e a cui sembra essersi costantemente ispirata la filosofia italica, la quale assegna all'uomo un posto intermedio fra Dio da una parte e gli esseri inferiori dall'altra. La medesima è enunciata da Ierocle,

(1) Anche le traccie di questa tradizione, che potrebbe dirsi *idealista*, occorrono ad ogni istante in Oriente, in Grecia, ed in Roma, come lo comprova una quantità di testi, che possono trovarsi nel Moriani, op. cit., pag. 65. Per quanto si salga oltre nelle indagini intorno al mondo storico e sociale, si scorgono le traccie di queste due tradizioni, che nella propria contrarietà ed opposizione sembrano in certo modo corrispondere alla duplice natura dell'uomo. Ben so che il Darwin ebbe a scrivere (op. cit., pag. 29) « *che è solo un pregiudizio naturale, e la superbia dei nostri antenati, che li fece dichiararsi discendenti dagli Dei* »; ma con tutta la riverenza all'illustre naturalista, queste non mi sembrano ragioni, che meritino il nome di *positive*, contro *fatti* egualmente costanti di quelli da lui invocati. Nessuna teoria ha diritto di chiamare *pregiudizio* ciò, che contraddice alle sue affermazioni, e non dovrebbe mai dimenticare, che se quello che essa chiama *pregiudizio* è costante, ciò deve trovare la propria spiegazione nella stessa natura dell'uomo.

platonico della Scuola Alessandrina, nel suo *Commento all'aureo Carme dei Pitagorici*, colle seguenti parole: « *Medius vero inter haec sic distantia* (Dio e gli esseri inferiori all'uomo) *cernitur homo, quasi ancipitis vitae animal ac superiorum infimus, primus autem inferiorum. Quo fit, ut aliquando cum immortalibus versetur et ad mentem conversus propriam sortem recuperet; aliquando vero cum mortalibus speciebus congregetur, ac divinas leges egressus consentanea sibi dignitate excidat* (1) ».

Ciò dimostra abbastanza, che se la dottrina della *selezione* può in parte spiegare al naturalista l'origine dell'uomo, in quanto è un *fisico organismo*, e il prevalere di certe razze sopra certe altre, non può però bastare da sola a darci la spiegazione dell'*uomo storico* e *sociale*, e meno ancora quella dell'*uomo religioso* e *morale*; poichè in questi aspetti dell'umana natura, le cui prime vestigia risalgono ai primi inizii dell'umanità, si incontrano concetti, idee, aspirazioni ed affetti, che nessuna necessaria *evoluzione* di organismi può riuscire a spiegare, quando non si ricorra alla grande *idea dell'infinito*, e agli innumerevoli sprazzi della medesima, che si presentano al nostro intelletto, come idee del *vero*, del *bello* e del *buono* (2).

---

(1) Hierocles, *Comm. in aureum Pythagoreorum carmen*, cap. xxiii, vers. 52, 53. Questo passo è ricavato dalla trad. del Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum*; Parisiis, Didot, 1860, I, pag. 469.

(2) Tornano qui in acconcio alcune osservazioni del Caro, *Morale sociale*; Paris, 1876, pag. 142: « Finchè è questione, così egli scrive, di analogia di forma tra l'uomo e la scimia antropomorfa, di gradazioni organiche e di differenze anatomiche, spiegate mediante l'influenza dell'ambiente, o della relazione naturale sessuale, o della trasmissione ereditaria, la teoria darwiniana sfugge alla competenza degli studiosi delle cose giuridiche e sociali, e il giudicarla deve essere lasciato agli altri naturalisti, alcuni dei quali non veggono in essa che una ipotesi ingegnosa molto esagerata, e sproporzionata ai fatti sovra i quali si appoggia; ma quando la teoria dalla storia naturale passa alle scienze morali, sociali e politiche, in allora essa cade sotto la nostra competenza, e noi siamo in facoltà di osservare al Darwin, che il modo con cui egli sostiene

206. Mentre il Darwin tentava così il problema dell'*origine dell'uomo*, altri seguaci del *metodo positivo*, animati tutti da un sincero amore del vero, posero mano a ricercare le *origini* della società umana, e delle varie istituzioni giuridiche e sociali. Quei popoli selvaggi, che dapprima erano stati oggetto di raccapriccio ed anche di traffico per l'uomo già pervenuto ad un grado maggiore di civiltà, diventarono invece argomento di studi e di investigazioni pazienti. Si cercò quindi di penetrare la natura dell'uomo selvaggio, se ne analizzarono le passioni e gli affetti, se ne osservarono le consuetudini, le tradizioni, il linguaggio; si tentò di spiegare quest'uomo, che era ormai divenuto un enigma per l'altro uomo, e di riconoscere fino a qual punto egli potesse essere capace di accogliere le idee dell'umanità civile. Si pervenne per tal modo a gettare qualche luce sulle *origini primitive* della società e delle sue istituzioni; ma tuttavia non si poterono ancora raccogliere materiali sufficienti per decidere se la condizione attuale dei popoli selvaggi sia un deterioramento di condizione più civile ed umana, a cui alcuni di questi popoli selvaggi già erano certamente pervenuti, o sia invece uno stadio primitivo, per cui debbono essere passate anche quelle genti, che contribuirono maggiormente a svolgere le istituzioni politiche e civili (1).

---

essersi fondati il *diritto*, la *morale* e la *religione* nella società umana, non è che un romanzo di immaginazione sostenuto colle risorse di una scienza speciale ». Al Darwin insomma sarebbe accaduto in senso inverso ciò, che è accaduto ai *metafisici*, allorchè soddisfatti degli splendidi edifizi architettati colle forze della propria astrazione, si credettero autorizzati a foggiare a modo loro una *metafisica della natura*.

(1) Il Darwin darebbe come cosa evidente, che tutte le nazioni civili furono un tempo barbare e selvaggie; ma ho già avuto occasione di notare altrove, che lo stesso Spencer ed il Tylor sono ancora nel dubbio al riguardo; per cui quanto meno è necessità per ora di astenersi dall'affermare e dal negare. Vedi sopra Parte I^a^, pag. 55, nota 2, ove si citano anche i principali autori, che studiarono le condizioni dei popoli selvaggi.

207. Allorchè poi i materiali raccolti furono o si riputarono sufficienti, sorse un generalizzatore potente, Herbert Spencer, il quale vien tentando oggi di unificare in un solo ed unico concetto le conclusioni ultime dell'*indirizzo positivo*, tanto nel dominio delle *scienze fisiche*, quanto sopratutto in quello delle *scienze psicologiche*, *sociali e morali*.

Collo Spencer la filosofia viene a mutare ancora una volta carattere e natura, abbandona il suo linguaggio metafisico ed astratto, e lascia i ragionamenti *a priori* per armarsi invece di argomenti scientifici *a posteriori*. Essa non è più « *un sistema di cognizioni derivate tutte da un principio supremo che le contenga virtualmente in se stesso* », ma consiste invece nella « *unificazione del sapere umano* ». Per lui la *filosofia* non parte più da principii, a cui si innalzi col sussidio della sola *ragione;* ma prende invece le mosse da *osservazioni* dapprima sconnesse e disgiunte le une dalle altre; poi perviene a *proposizioni generali*, che già ne costituiscono l'*unificazione parziale*, e infine cerca di assorgere ad un *concetto* così *generale*, che valga ad unificare così compiutamente il sapere umano da convertire in certo modo in un principio *a priori*, ciò che fu appreso *a posteriori* (1). Questo concetto supremo, unificatore di tutto il sapere, è la meta a cui lo Spencer si studiò costantemente di pervenire, e fu dallo Spencer, nell'ul-

---

(1) Spencer, *Premiers principes*, partie II[e], chap. I (*Définition de la philosophie*) § 37, traduz. Cazelles; Paris, 1871, pag, 140. Per dimostrare l'opposizione di metodo e l'avviarsi scambievole dell'*idealismo* verso il *positivismo*, non so trattenermi dal contrapporre le definizioni che essi dànno della scienza. Per l'*idealista* essa è « *un sistema di cognizioni logicamente dedotte da un unico principio* », mentre per il *positivista* il sapere filosofico è « *l'insieme delle conoscenze ridotte tutte ad un unico principio o legge* ». I due sistemi hanno però questo di comune, che tendono entrambi ad unificare la scienza, e suppongono un *ordine*, che regge l'universo, perchè senza di questo presupposto non potrebbe essere lecita la deduzione all'*idealista*, nè l'induzione al *positivista*.

timo periodo della sua speculazione, collocato nella legge dell'*evoluzione* (1).

208. Non conviene tuttavia credere che lo Spencer sia riuscito ad edificare un sistema filosofico senza ricorrere a certi presupposti o postulati, senza dei quali l'uomo sarebbe persino nella impossibilità di poter pensare. Egli invece parte appunto da un postulato, di cui la ragione umana non è in caso di dare la dimostrazione, e che tuttavia presenta una certezza anche maggiore di quella, a cui si può giungere per mezzo dell'*osservazione* e dell'*esperienza*. Questo consiste nella esistenza di una *forza persistente*, la quale investendo, sotto forme e aspetti diversi, una *materia indestruttibile* ed *eterna*, viene incalzandola di uno in altro *movimento*. Inaccessibile nella propria essenza alla intelligenza dell'uomo, questa *forza* può essere argomento più di *fede* che di *cognizione*, più di *religione* che di *scienza*; essa costituisce quell'*inconoscibile*, che dall'uomo non può essere studiato che nelle sue manifestazioni, succedano queste in noi od anche fuori di noi (2). Di qui deriva eziandio il *carattere relativo* della *scienza umana*, il cui còmpito deve essere ridotto

---

(1) Lo Spencer dapprima aveva riposta la gran legge dell'universo nella *tendenza all'individuazione*, e furono solo le scoperte scientifiche recenti di Baer ed altri, che lo condussero a fondare il suo sistema generale di filosofia sulla *evoluzione*. Vedi l'*Introduction* del Cazelles alla traduzione dei *Premiers principes*, pag. XXXII.

(2) Per lo Spencer l'esistenza di una *forza persistente*, distinta dalle *forze particolari*, da noi conosciute, la quale è causa di tutti i fenomeni, ed intanto è diversa da essi, e mentre può essere investigata nelle proprie manifestazioni, è inaccessibile alle menti umane nella propria essenza, sarebbe qual *postulato*, in cui si accordano e la *religione* e la *scienza*. Ciò risulta dalla prima parte dei *Premiers principes*, ed è come la base sovra cui egli fonda il suo sistema. Ciò fa comprendere l'affermazione dello Spencer « *che una ricerca senza paura tende a dare una base sempre più ferma alla religione.* » SPENCER, *Essais de morale, de science et d'esthétique*; traduz. Burdeau; Paris, 1877 tome I, *Essai sur le progrès*, pag. 77).

ad unificare e a sistemare la cognizione di tutti i fenomeni, che possono essere osservati e sperimentati dall'uomo (1).

209. La legge più generale, che allo stato attuale delle scoperte scientifiche varrebbe a comprendere e a spiegare tutte le manifestazioni conosciute di questa *forza persistente*, sarebbe, secondo lo Spencer, la legge dell'*evoluzione*. Il carattere essenziale di questa consiste in ciò, che ogni *integrazione di materia* è sempre accompagnata da una *dispersione di movimento*, e che ogni *dispersione di movimento* trae seco una *integrazione di materia*; ma intanto, mentre si avvera questo duplice processo tanto nella *materia* che si integra, quanto eziandio nel *movimento* da essa ancora ritenuto, si verifica un passaggio dall'*incoerente* al *coerente*, dall'*omogeneo* all'*eterogeneo*, dall'*indefinito* al *definito* (2). Questa legge di *evoluzione*, secondo lo Spencer, governa tutto il cosmo ; si dispiega in tutti i fenomeni, che possono essere da noi conosciuti, incominciando dal processo di formazione del sistema solare, del globo terrestre, della vita organica, per venir fino a quello della vita sopraorganica o sociale, e degli aspetti essenziali della medesima, quali sono il linguaggio, la scienza, la religione e e l'arte (3). Questa *evoluzione*, unica in se stessa, passa tuttavia

---

(1) Per lo Spencer il *sapere umano* passa per tre stadii: vi ha la semplice *conoscenza*, che è un sapere non unificato; la *scienza*, che è un sapere parzialmente unificato; e la *filosofia*, che è il sapere compiutamente unificato. *Premiers principes*, § 37, pag. 140.

(2) Dopo aver seguìta l'*evoluzione* nelle molteplici parvenze da essa assunte, lo Spencer cerca di riassumerle tutte nella definizione seguente: « L'*evoluzione* è una integrazione di materia accompagnata da una dispersione di movimento, durante la quale la materia passa da uno stato omogeneo, indefinito e incoerente, ed una eterogeneità definita e coerente, mentre frattanto il movimento in essa ritenuto subisce pure alla sua volta una analoga trasformazione ». *Premiers principes*, § 145, pag. 423.

(3) Op. cit. dal § 108 al 114. È da notarsi qui, che lo Spencer usa talvolta anche il vocabolo di *progresso*; ma egli dà costantemente al medesimo il significato di una *evoluzione*: « Trattisi, così egli scrive, dello sviluppo della terra, di quello

per tre *stadi e gradazioni*, che si differenziano per i risultati sempre più complessi a cui danno origine. L'*evoluzione* nelle sue forme più semplici si manifesta nel *mondo inorganico*, in cui presiede al processo formativo degli astri (*astrogenia*), e quindi anche a quello del globo terrestre (*geogenia*); poi nel *mondo organico*, nel quale essa governa i *fenomeni fisici* o *biologici*, ed i *fenomeni psichici*, che si manifestano negli aggregati organici più sviluppati; e infine nel mondo *super-organico o sociale*, nel quale essa comprende quelle operazioni e quei prodotti, che suppongono le azioni coordinate di più individui, azioni che producono effetti molto superiori per la loro estensione e complessità a quelli, che possono derivare dalle azioni individuali. Gli inizi di questa *evoluzione sopraorganica* o *sociale* (il cui studio è oggetto della *sociologia* e della *morale*) possono cercarsi negli esseri inferiori all'uomo; ma dove la medesima giunge a risultati più estesi e complessi è, senza alcun dubbio, il mondo umano propriamente detto.

210. La *società* pertanto, secondo lo Spencer, non solo metaforicamente, ma scientificamente deve essere considerata come un vero e proprio *organismo*, il quale *si evolve* in modo analogo all'*organismo individuale*. Le espressioni di *corpo politico*, di *corpo sociale*, di *organismo sociale*, già prima adoperate, sono per lui indizio di una verità dapprima oscuramente percepita, che viene a poco a poco trasformandosi in una verità debitamente provata (1).

---

della vita alla superficie di essa, dello sviluppo della società, del governo, dell'industria, del commercio, del linguaggio, della letteratura, della scienza, dell'arte, la sostanza di tale *progresso* è sempre questa *evoluzione*, che va dal semplice al complesso, attraverso a successive differenziazioni ». *Essais sur le progrès*; trad. Burdeau, pag. 6.

(1) *The study of sociology*, chap. XIV, third edition; London, 1874, p. 330. È l'opera che fu tradotta in francese col titolo: *Introduction à la science sociale*, ed è quella che conferì maggiormente a far noto anche in terraferma il nome dello Spencer.

Quest'*organismo sociale* viene così ad essere un prodotto più elevato della legge della *evoluzione*, come pure sono un prodotto di questa evoluzione la *religione*, la *morale*, il *diritto*. Tutte queste istituzioni cominciano ad esistere nella società come in germe ed in embrione, poi si svolgono a poco a poco in modo lento e celato sotto lo stimolo dei bisogni e dell'attività degli individui, finchè giungono col tempo a richiamare l'attenzione del legislatore. Di qui conseguita che, secondo questa scuola, la *legge* in genere, così giuridica come morale, anzichè essere l'opera della *ragione*, od anche del *consenso* di un popolo, viene ad essere piuttosto il frutto di quella *forza*, che incalza la società di una in altra *evoluzione*.

Lo Spencer quindi, coerente sempre a se stesso, considera la *legge* come « *un prodotto naturale del carattere di un popolo* »; riguarda le opinioni degli uomini come grandemente e quasi esclusivamente influite dal temperamento degli individui, ed anche dall'ambiente in cui essi sono chiamati ad esplicare la loro vita; al pari dei suoi precursori, Bacone ed Hobbes, è osservatore fino ed acuto degli istinti non sempre buoni della umana natura, e scruta a meraviglia quelle prevenzioni derivanti dall'ordine degli studii, dall'educazione, dal patriotismo, dalla classe a cui si appartiene, dalle fazioni politiche, dalle idee teologiche, e da tutte le circostanze sociali che fanno velo agli umani giudizi (1); dubita dell'influenza che possa avere l'istruzione sul miglioramento della umana natura; nega qualsiasi onnipotenza al legislatore, il quale può coll'opera sua guastare,

---

(1) Queste dottrine dello Spencer sono sparse in tutte le opere di lui. È poi nell'opera: *The study of sociology*, dal cap. IV al XII, che occorre un'analisi dei pregiudizi e delle prevenzioni umane degna di essere posta a riscontro di quella che si contiene nel *Novum organum* di Bacone (§ 39 e seg.). Cfr. sulle dottrine dello Spencer, il BERTHAULD, *De la philosophie sociale*, — *Études critiques*, — dei quali il primo ha per titolo: *La science sociale et Herbert Spencer*, Paris, 1877.

ritardare od aiutare l'*evoluzione*, ma non può determinarne il corso; e vuole che i mali sociali siano lasciati piuttosto alla *vis naturae medicatrix*, che aggravati con rimedii, i quali possono talvolta essere peggiori del male (1).

211. Basta questa breve esposizione della *scuola positiva*, quale ebbe ad essere sistemata dallo Spencer, per comprendere che la medesima, essendo partita dalle *scienze fisiche* e *naturali*, non potè a meno di risentirsi grandemente dell'influenza dell'ambiente, in cui erasi venuta formando; per il che, nel suo estendersi alle *cose sociali* ed *umane*, pretese di giudicarle e di apprezzarle forse troppo esclusivamente col criterio del *fisico* e del *naturalista*. Ciò però non toglie che essa abbia prodotta nelle scienze giuridiche e sociali una trasformazione profonda, la quale non potrà a meno di contribuire al loro incremento quando non sia spinta all'esagerazione ed all'eccesso. L'*indirizzo positivo* fece penetrare nello studio delle cose sociali ed umane quello *spirito di osservazione*, che un tempo era pressochè un privilegio degli studiosi delle cose fisiche e naturali; arrestò l'attenzione sopra certi fenomeni, che, per prodursi pressochè inconsapevolmente nella società umana, o erano sfuggiti alla osservazione, o si erano creduti indegni dell'attenzione dello scienziato; arricchì il linguaggio delle scienze sociali di una quantità di termini proprii delle scienze fisiche e naturali, il cui uso, quando non degeneri in abuso, può tornare utile ed acconcio per esprimere ciò che vi ha di *organico* nei fatti sociali ed umani; corroborò sempre più l'idea, già introdotta dalla *scuola storica*, che nega qualsiasi onnipotenza al legislatore e distrugge la temeraria e pericolosa credenza, che basti cambiare una legge o proporsi l'attuazione di un preteso ideale sociale per riparare senz'altro ai mali che travagliano la società umana.

---

(1) Spencer, *The study of sociology*, chap. I, pag. 21; *Essais de politique*, Trad. Burdeau, Paris, 1879.

Certo non mancano i seguaci di questo indirizzo, e di regola non sono quelli, che lo abbiano condotto a più grandi progressi, che, confondendo con una definitiva vittoria quel trionfo del momento, che deve essere considerato come il frutto di una reazione contro le esagerazioni a cui si spinsero le altre scuole, quasi credono sul serio di avere essi il monopolio di una scienza, che è l'opera non mai compiuta del genere umano; ma queste esagerazioni, che già si sono rinnovate un gran numero di volte nella storia del pensiero umano, non debbono distoglierci dal riconoscere che anche questo metodo è chiamato a recare un largo contributo all'incremento delle *scienze giuridiche e sociali.*

Dal momento che la *mente* dell'uomo, *astraendo* e *speculando,* aveva già tentato di assorgere a quei *principii di ragione,* alla cui realizzazione deve intendere la società umana; dal momento che essa, *confrontando* e *comparando,* aveva pure cercato di determinare le *leggi storiche,* che ne governano la vita; essa non può certo essere condannata se si faccia eziandio *osservatrice paziente* per scoprire le *origini* della società e delle sue istituzioni, e per scrutare e comprendere ciò che vi ha di *istintivo,* di *inconsapevole,* di *naturale* e di *organico* nelle cose sociali ed umane. Solo sarebbe a rimpiangere se la *mente umana,* fissa tutta nella *osservazione* del *reale,* dimenticasse che essa ha pure innanzi a sè un *ideale;* ma una simile dimenticanza non è nel potere dell'uomo, e quindi si può essere certi che se lo studio imparzialmente fatto del *reale* potrà in parte correggere e temperare la tendenza all'*ideale,* non riuscirà però mai a cancellarla; perchè anche questa corrisponde ad uno degli aspetti costanti della umana natura.

CAPITOLO V.

Ulteriore svolgimento che le scuole ideale, storica e positiva ricevettero nella filosofia Germanica.

§ 1°

Osservazioni preliminari.

212. Considerazioni generali sulla evoluzione dei sistemi. — 213. Logica interna che spinge ogni sistema fino alle sue ultime conseguenze. — 214. Condizione attuale del pensiero filosofico in Germania, ed influenza su di esso esercitata da Emanuele Kant.

212. Anche dalla breve esposizione, che fu fatta fin qui, degli indirizzi diversi, che comparvero nello *scibile universale* e per contraccolpo anche nella *scienza del diritto*, già si può inferire che il costante e infaticabile architetto dei vari metodi e sistemi è pur sempre l'*intelletto umano*, e che perciò nelle potenze essenziali di questo vuol essere cercata la spiegazione dei molteplici indirizzi seguiti dall'uomo nelle proprie investigazioni.

In quella maggior divisione di lavoro, che è uno dei caratteri più salienti dell'epoca moderna, anche la *ragione* venne, per dir così, ripartendosi il proprio lavoro e presentandosi sotto tanti aspetti, quante erano le potenze essenziali, di cui essa poteva disporre nella ricerca del *vero*.

Fu la *ragione*, tutta raccolta e ripiegata in se stessa e limitata pressochè esclusivamente alla *astrazione*, che diede oc-

casione allo svolgersi del *razionalismo*, il quale, rafforzato dal *criticismo*, si trasformò nelle speculazioni dell'*idealismo*.

Fu la *ragione* parimenti, limitatasi esclusivamente alla *osservazione dei fatti*, e di quelli specialmente, che cadono sotto il dominio dei sensi, che diede origine prima al *sensismo*, poscia all'*empirismo*, il quale prese poi un carattere più scientifico e più generale col *positivismo*.

Fu infine la stessa *ragione*, che, costantemente raffrontando il *presente* col *passato*, il *reale* coll'*ideale*, i *dati* dell'*esperienza* coi *principî* a cui si giunge col *ragionamento*, diede occasione allo svolgersi di quella scuola, che sotto un aspetto può essere chiamata *scuola storica*, e sotto un altro *scuola comparativa*.

213. Questi indirizzi diversi ed essenziali della *ragione umana* non si arrestarono tuttavia a questo punto; la logica interna, che li governava nel proprio svolgimento, continuava ad incalzarli; e fu sopratutto nell'epoca nostra e più specialmente in Germania, che essi trovarono coloro che li spinsero a tutte le conseguenze di cui potevano essere capaci; per cui nel pensiero filosofico odierno, sopratutto germanico, vengono a trovarsi a fronte dei sistemi, che sono fra loro in tanta contraddizione, che l'uno si direbbe essere la negazione di tutti gli altri.

È dei sistemi nella scienza, come delle fazioni nella politica, che essi sogliono essere spinti a tutte le conseguenze, di cui possono essere capaci, prima che le manifeste esagerazioni ed eccessi a cui pervengono costringano la ragione umana a dare a ciascuno la parte che veramente gli spetta. Anche fra i sistemi, prima della conciliazione e cooperazione di tutti, suole esservi il conflitto e la lotta; perchè ogni sistema mal si appaga di contenersi nel proprio dominio, finchè non abbia tentato inutilmente di estendersi e di occupare anche quello degli altri.

214. Tale è appunto la condizione attuale del pensiero filo-

sofico in Germania, in cui i vari sistemi, dopo aver prese le mosse da punti diversi ed opposti, riassumono ormai tutti le proprie conclusioni, e tentano di pervenire ad un concetto, che possa bastare da solo a spiegare il grande problema dell'universo.

Havvi però questo di notabile, che quelle scuole Germaniche, le quali pervennero poi a conseguenze compiutamente diverse, trovano tutte il loro punto di partenza in quel gigante del pensiero filosofico moderno, che fu Emanuele Kant. Questi nella filosofia germanica tiene il posto che si appartiene a Socrate nella filosofia greca. A quel modo che tutti i sistemi filosofici di Grecia, da Platone ad Aristotele, da Zenone ad Epicuro, non furono che lo svolgimento di questo o di quell'aspetto del pensiero Socratico; così tutti i sistemi filosofici della Germania, dall'idealismo di Hegel alla filosofia sperimentale contemporanea, sembrano prendere le mosse da Emanuele Kant, e, quando credono di averlo sorpassato, sono costretti a ritornare indietro, e a cercare di nuovo in lui le proprie ispirazioni.

Per tal modo sui diversi aspetti del pensiero filosofico di E. Kant si vennero esplicando tre grandi sistemi filosofici esclusivi, i quali anche oggi sembrano essere alle prese fra di loro. Tutti hanno questo di comune che cercano di mettere capo all'*assoluto;* ma intanto differiscono in questo, che essi ripongono quest'assoluto o nella *ragione* (idealismo assoluto di Hegel) o nella *volontà* (Schelling e Schopenhauer) o nella *forza* (materialismo contemporaneo). Tutti parimenti esercitarono una influenza anche sulle dottrine giuridiche, e quindi a noi importa seguir brevemente la figliazione logica di essi (1).

(1) Non sarà qui inutile osservare, che, nell'intento della presente esposizione, per seguire cioè l'*idea giuridica* nei diversi aspetti che ebbe ad assumere, m'importava sopratutto di tener dietro allo svolgimento di quei sistemi esclusivi, che

§ 2°.

Hegel e la filosofia della Ragione assoluta.

215. Trasformazione dell'idealismo critico di Kant nell'idealismo soggettivo di Ficthe, e di quest'ultimo nell'idealismo assoluto di Hegel. — 216. Breve esposizione della dottrina di Hegel relativamente al diritto. — 217. Concetto dominante la dottrina dell'idealismo assoluto.

215. La *scuola razionale* od *ideale,* in quanto fu applicata al diritto da Emanuele Kant, non si proponeva altro intento fuorchè quello di giungere alla concezione di un diritto *ideale, immutabile, assoluto,* uguale per tutti i popoli e per tutti i tempi, quale si appalesa e si impone alla *ragione pratica* dell'uomo, senza curarsi punto del diritto *positivo,* quale veramente esiste e si svolge di fatto nel seno della società umana (1).

---

spinsero fino alle ultime sue conseguenze il principio a cui si informavano. Non ignoro però, che anche in Germania non mancarono mai gli ingegni filosofici coordinatori, che cercarono di fare una parte al *razionalismo* ed una all'*empirismo.* Anche senza parlare del Leibnitz, il quale, fino dai suoi tempi, aveva tentato di conciliare e coordinare le dottrine intorno al *diritto naturale* di Hobbes, di Grozio, e del Pallavicino (*Nova methodus discendae docendaeque iurisprudentiae*, pars II, § 72-76), questa tendenza armonica e coordinatrice fu poi nel principio di questo secolo rappresentata in Germania da Federico Krause; le cui dottrine giuridiche e sociali trovarono un propugnatore ed un volgarizzatore potente nell'Ahrens, *Corso di diritto naturale,* traduz. Marghieri. Napoli, 1872. Quanto alle dottrine in genere del Krause può vedersi, oltre all'Ahrens (I, p. 76), un articolo del Tiberghien nella *Revue trimestrielle* di Bruxelles, tome V, janvier 1855, e quanto alla sua Filosofia della storia, la recente opera del Flint, *La philosophie de l'histoire en Allemagne,* trad. Carrau. Paris, 1878, pag. 223.

(1) Con ciò non intendo dire che il Kant non abbia notata la contraddizione che può intercedere fra il diritto *razionale* e il *positivo;* ma soltanto che egli, intento alla determinazione del *diritto razionale,* punto non si propose di togliere di mezzo l'apparente opposizione fra questi due termini.

In Ficthe invece l'*idealismo critico* di E. Kant già cominciava a fare un passo verso la *realtà*, in quanto che egli più non ripose il supremo principio del diritto in un precetto astratto dalla *ragione pratica*, ma cercò già di concretarlo e di dargli vita nella stessa *individuale coscienza*. Secondo Ficthe l'*individuale coscienza* comincia dall'affermare la propria esistenza come persona ragionevole e libera; poscia riconosce che questa libertà è limitata dalla libertà di altri individui pur ragionevoli e liberi ; finchè per ultimo, onde rendere possibile la coesistenza di queste varie libertà, i diversi individui, seguendo gli impulsi della propria coscienza, si dispongono per mezzo di *contratto* ad addivenire ad una *costituzione* di *fatto* dello *Stato*, che tenta di accostarsi sempre più allo *Stato*, quale dovrebbe essere conformemente a *ragione*. Quindi è che in Ficthe il diritto *ideale*, quale si rivela alla coscienza dell'individuo, viene già a generare il diritto *positivo* e *reale*, il quale trovasi in un continuo conato per tradurlo nei *fatti* (1).

Trattavasi però ancor sempre di superare questo dualismo fra il *reale* e l'*ideale*, e chi tentò di farlo fu Federico Hegel, il quale, spingendo fino alle ultime sue conseguenze il concetto dell'*assoluto*, che già trovavasi accennato nello Schelling, riuscì ad innalzare uno di quei vastissimi sistemi filosofici, i quali, se non valgono sempre a convincere e a persuadere, lasciano però l'uomo attonito e maravigliato di fronte alla potenza di astrazione di colui, che ebbe a concepirli.

216. Per Hegel il *reale* e l'*ideale* sono due manifestazioni di una *ragione assoluta* che perpetuamente diventa, donde il principio della sua filosofia, che « *tutto ciò che è reale è razionale, e tutto ciò che è razionale è reale* ».

---

(1) Sulla teoria del *diritto naturale* di Ficthe, vedi lo Schwegler, *Storia della filosofia*, pag. 255; il Fouillée, *Histoire de la philosophie*, pag. 437; lo Stahl, *Storia della filosofia del diritto*, I, pag. 242.

Questa *assoluta ragione* nel proprio diventare passa per diversi momenti. Essa comincia ad esistere come *ente puro,* cioè come potenza atta a prendere tutte le forme, ed in questo momento essa è *ente in sè,* o *logica;* si manifesta quindi fuori di sè, si estrinseca, si obbiettiva, si pone come esterna a sè stessa, e sotto questo aspetto è *ente fuori di sè,* ossia *natura;* per ultimo, si ripiega sopra sè stessa, conservando però gli elementi, ond'ebbe ad arricchirsi nello svolgimento anteriore, e viene così ad acquistare consapevolezza di sè, nel qual momento essa è *ente per sè,* ossia *spirito* (1).

L'*assoluto* poi, come *spirito,* comincia anzitutto ad esistere come *spirito soggettivo,* cioè come *spirito* concentrato e chiuso nella propria soggettività ed individualità; poscia ancor esso si obbiettiva, si estrinseca, si pone come esterno a sè stesso, e dà così origine al *diritto,* alla *moralità,* ed al buon *costume,* la cui esplicazione è argomento della *storia del mondo;* infine lo *spirito* dalle sfere dell'*obbiettivo* ritorna a sè stesso, si innalza all'idealità e si manifesta allora come *spirito assoluto* nell'*arte,* nella *religione,* nella *filosofia* (2).

È dunque lo *spirito,* in quanto si obbiettiva, in quanto si pone come esterno a sè stesso, e si crea così una propria legge e un proprio mondo, che dà origine prima al *diritto,* poi alla *moralità* e da ultimo al *buon costume,* i quali sono per Hegel tre momenti per cui passa l'esplicazione d'un medesimo ordine di idee (3).

Per Hegel il sistema giuridico « è il regno della *libertà operante* », della *libertà* cioè, che viene svolgendo un sistema di

---

(1) È in conseguenza di questi tre momenti, per cui passa l'*assoluto,* che il sistema filosofico di Hegel viene a dividersi in tre grandi parti, che sono: 1° la filosofia o scienza della logica; 2° la filosofia della natura; 3° e infine la filosofia dello spirito. Vedi in proposito lo SCHWEGLER, Op. cit., pag. 305.

(2) HEGEL, *Filosofia dello spirito,* trad. Novelli, § 9.

(3) Op. cit., § 111. *Filosofia del diritto,* § 33.

mezzi e di condizioni mediante cui possa convertirsi in *libertà effettiva* e *reale* (1); e perciò il supremo principio del diritto è questo: — *sii persona e rispetta gli altri come persona* — intendendo per *persona* « l'uomo in quanto è capace di diritti e di doveri » (2).

Anche il *diritto* passa per tre forme o momenti, in quanto che la *persona* o *volontà libera* comincia anzitutto dal procurarsi una sfera esteriore per la sua libertà e dà così origine alla *proprietà individuale* e al *possesso*; poscia si estrinseca, spogliandosi della sua proprietà a favore di un'altra persona, e dà così origine a quell'accordo di due o più volontà in uno stesso intento, che costituisce il *contratto*; infine si afferma come *volontà generale*, che, offesa da questa o quella volontà particolare, reagisce contro di questa mediante la *pena*, la quale per Hegel è la negazione e la cancellazione del delitto, od anche la limitazione di una forza, che esca dal confine alla medesima assegnato (3).

Mentre nel *diritto* lo *spirito* si obbiettiva e si estrinseca sopratutto come *libertà esterna*, ossia come *libertà nei rapporti esterni cogli altri uomini*, nella *moralità* invece esso si obbiettiva come *libertà interna*, in quanto che in essa lo *spirito* afferma non solo il suo *diritto*, ma ancora il suo *dovere*, e quindi la *volontà* determina le proprie azioni secondo certi fini morali, e secondo le proprie convinzioni intorno ai *diritti* ed ai *doveri* (4). Infine, lo *spirito*, così divenuto *morale*, cioè

---

(1) HEGEL, *Filosofia del diritto*, § 4.

(2) Op. cit., § 36.

(3) La partizione del diritto in *proprietà*, *contratto* e *pena*, occorre nella *Filosofia del diritto*, § 40. La teorica Hegheliana intorno alla *pena* trovasi svolta dal professore Pasquale D'ERCOLE nel suo libro: *La pena di morte e la sua abolizione dichiarata teoricamente e storicamente secondo la filosofia di Hegel*. Milano, 1875, capo II.

(4) Lo svolgimento dello *spirito oggettivo* nella *moralità* è descritto da Hegel nella *Filosofia del diritto*, parte II^a, § 105.

diventato consapevole del proprio diritto e del proprio dovere, si estrinseca non solo come *libertà interna*, ma bensì come *libertà sociale*, e come *buon costume*, nel quale il *bene* diventa un *fatto* e acquista forma di *istituzione morale*, in seno alla quale vive la volontà libera dell'uomo (1).

Lo *spirito*, così immedesimato colle istituzioni sociali, si presenta in una prima forma, che è il *matrimonio* o la *famiglia*; della quale Hegel dà un alto concetto, poichè la considera come un *rapporto fisico* che si fonda sulla differenza del sesso, come un *rapporto giuridico* che accomuna le proprietà, e infine come un *rapporto spirituale* e *morale* che suppone la comunione dell'amore e della confidenza (2). La *famiglia* poi, distinguendosi in pluralità di famiglie, dà origine alla *società* od *associazione civile*, in cui le varie famiglie e i diversi individui si sottopongono ad una stessa costituzione giuridica nell'intento di guarentirsi rispettivamente la loro proprietà e di tutelare la loro sicurezza interna ed esterna (3). Per ultimo, allorchè l'interesse delle particolari famiglie e degli individui si dilegua nell'idea di un Tutto morale, la *società civile* si tramuta nello *Stato*. Lo *Stato*, la cui forma più razionale sarebbe la *monarchia costituzionale ereditaria*, è per Hegel il *regno della libertà universale effettuata*; esso è la realtà della idea morale, la ragione permanente, lo spirito morale, che governa gli individui e a cui questi debbono con libera intelligenza adattarsi; esso ha diritto sovrano contro

---

(1) *Filosofia dal diritto*, § 142.

(2) Op. cit., § 158. Cfr. MIRAGLIA, *I principii fondamentali dei diversi sistemi di filosofia del diritto e la dottrina etica-giuridica di G. F. Hegel*. Napoli, 1873, pag. 125; e BERTINARIA, *L'antica e la nuova filosofia del diritto*, Prelez., Torino, 1865, pag. 30.

(3) È notabile il significato speciale da Hegel attribuito al vocabolo *società* od *associazione civile*. Essa è un momento intermedio fra la *famiglia* e *lo Stato*; è più della *famiglia*, ma è ancora meno dello *Stato*, Op. cit., § 182, e seg.

ciascun *individuo*, il cui dovere è di essere membro dello *Stato* (1).

Questo *Stato* alla sua volta comincia ad organarsi nel proprio interno, e dà così origine al *diritto interno;* poscia si mette in rapporto cogli altri Stati e crea il *diritto pubblico esterno;* per ultimo si manifesta come *idea universale* ed in allora in esso vive lo *spirito*, che crea la *storia del mondo* (2). Questa per Hegel è il procedimento divino, in cui lo *spirito del mondo* si spiega in tutta la ricchezza delle sue forme; cadono individui, generazioni, popoli, imperi; ma lo *spirito universale* si innalza sempre a perfezione maggiore. Ovunque esso giunga ad assumere una nuova forma, ivi esso esercita diritto assoluto, e il popolo, che ne è investito, ha diritto su tutti gli altri, la cui epoca è finita e i quali per esso non hanno che ragione di mezzo. Lungi dal proscrivere la guerra, Hegel la ritiene come una forza moralizzatrice, e la riguarda come una necessità, acciò il popolo investito dallo *spirito del mondo* possa predominare sopra tutti gli altri. Lo *spirito del mondo* conta ora quattro periodi di svolgimento nei quattro imperi: Orientale, Greco, Romano, Germanico, i quali perciò hanno importanza universale (3).

---

(1) Op. cit., parte III, sez. III, § 257, e seg. In questa parte quasi si direbbe che Hegel non trova un' espressione che gli basti per significare l'altissimo concetto che egli si forma dello Stato, tante sono le guise diverse, con cui egli esprime la medesima idea. Basta citare fra le altre questa espressione sua: « Essendo lo Stato lo spirito obbiettivo, l'individuo stesso non ha obbiettività, non verità, non costume, se non come membro di quello ». Senza giungere fino a questo punto, anche il nostro Vico si era formato un altissimo concetto della *Repubblica* o *Stato* (Vedi *De uno et universo iuris principio et fine uno*, § CXI e CXII). « *Quapropter* (scrive il Vico, ibid., § CVII) *res omnes privatae, publicae, profanae, sacrae, omnia iura, commoda, bona, quibus civilis vita fruitur, reipublicae sunt accepto referenda; atque in republica cuncta continentur* ». Per lui la *repubblica* è un *mondo*, è un *universo*, la cui somma *potestà* si detta la propria *legge*, e non ha alcun superiore, all'infuori di Dio.

(2) Op. cit, § 259.

(3) *Filosofia del diritto*, § 341 a 360.

217. Basta questa semplice esposizione per scorgere come nell'Hegel la *ragione* si spinga a tale da considerare tutto l'universo come opera sua. Finchè è concentrata in sè stessa, è *logica;* quando si contrappone a sè stessa, diventa *natura;* quando ritorna in sè stessa, si cambia in *spirito.* Essa viene così ad essere ogni cosa; è quella che dà alla *logica* la base dei proprii ragionamenti, è la *forza* che agita e commove la *natura,* ed è anche la *volontà* che produce la *storia.*

In questo sistema, al modo stesso che il *reale* è *razionale,* ed il *razionale* è *reale,* così anche la *libertà* e la *necessità* vengono a confondersi, la *ragione* e la *forza* vengono ad essere la stessa cosa, e per ultimo l'*individuo* finisce per essere assorbito un'altra volta dallo *Stato.* Gli estremi, i principii contrarii, anzichè conciliarsi e armonizzarzi fra di loro, vengono invece a confondersi e ad identificarsi, in quanto che la natura, l'umanità, e Dio vengono ad essere altrettanti aspetti di una *ragione* che perpetuamente diventa.

---

§ 3°

La filosofia della volontà, e suo svolgimento in Schelling, in Schopenhauer, in D'Hartmann.

218. Obbiezione fondamentale mossa da Schelling alla filosofia di Hegel. — 219. Inizii di una filosofia della volontà per opera di Kant, di Ficthe, e sopratutto di Schelling. — 220. Teoria giuridica di Schelling. — 221. *Il mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer e *la filosofia dell'inconscio* di Ed. D'Hartmann. — 222. Concetto dominante questa scuola filosofica.

218. Il sistema di Hegel, che pretendeva di spiegar fondo a tutto l'universo colla sola *ragione;* che costringeva la *logica,* la *natura,* la *storia* nei vincoli di una dialettica sistematica ed

astrusa, costituiva in sè un edifizio in apparenza così proporzionato ed armonico, che non poteva a meno di lasciare come attonita e maravigliata l'intelligenza dell'epoca e di neutralizzare per un istante quel lavoro critico, che doveva più tardi spiegarsi così largamente intorno al medesimo. Di qui la conseguenza che il grandioso sistema Hegheliano, al proprio comparire, lasciò le menti più attonite e meravigliate che convinte; ma tuttavia fin dal tempo, in cui esso dominava gigante, già si potevano scorgere nella stessa Germania i primi passi di un altro sistema, secondo il quale il principio di ogni esistenza non sarebbe più l'*idea*, la *ragione*, l'*intelligenza*, ma piuttosto la *volontà assoluta*.

Il sistema infatti di Hegel lasciava aperto l'adito ad una gravissima obbiezione statagli opposta fin da principio da Federico Schelling e rinnovata di recente da Edoardo d'Hartmann. Perchè mai la *ragione* o il puro *pensiero*, di sua natura essenzialmente contemplativo, avrebbe rinunziato alla fortunata pace del proprio riposo per abbandonarsi ai tormenti del diventare perpetuo, ai travagli di un operoso volere, e all'infortunio dell'esistenza reale? Donde può essere provenuto all'*idea*, alla *ragione* quell'impulso spontaneo, che la porta a lasciar oscurare l'eterno splendore di cui essa gode, e a precipitarsi nella agitazione confusa della realtà e del suo processo? La spiegazione di un tal fatto più non poteva essere trovata nella sola *ragione*, nel solo *pensiero*, ma doveva essere raccolta anche in parte dall'*esperienza* (1). Colla sola *ragione*

(1) Questa obbiezione fondamentale dallo Schelling fatta ad Hegel trovasi brevemente riassunta in un articolo dallo SCHELLING pubblicato nel 1834, che contiene un *giudizio sulla filosofia del Cousin* e *sullo stato della filosofia francese e della filosofia germanica*. In quest'articolo (che trovasi tradotto in francese dal Grimblot unitamente all'*idealismo trascendentale* dello Schelling, Paris, 1842, pag. 377 a 404), egli rimprovera ad Hegel di aver sostituito all'*elemento ideale e vivente*, sovra cui egli aveva innalzato il suo sistema di filosofia, la *nozione*

si potrà spiegare l'essere, ma non si potrà mai spiegare il diventare, perchè la *ragione assoluta è*, ma non *diventa*. Per spiegare quindi le esistenze particolari, lo sforzo, il conato, il trasformarsi perpetuo dell'universo, conviene ricorrere ad un altro principio, e questo non può essere che quello di una *volontà*, la quale, a differenza della *ragione*, che compiacesi di preferenza nello speculare, è per proprio carattere essenzialmente operosa ed attiva.

Tale è appunto il concetto, che trovavasi in germe in Kant e in Ficthe, e che si venne dispiegando nella speculazione di Schelling. Per Kant la legislatrice dell'universo non è la *ragione teorica*, ma la *ragione pratica* che si indirizza all'azione. Parimenti anche in Ficthe il diritto non è già come in Hegel lo svolgimento logico di una *nozione astratta*, di una *idea*, ma si concreta invece nella *coscienza* dell'individuo. Schelling poi alla coscienza individuale fece sottentrare la coscienza universale, al microcosmo il macrocosmo, alla legge

---

od *idea logica*, a cui, per una finzione arbitraria e strana, aveva attribuita una facoltà di proprio movimento. Secondo Schelling, il sistema di Hegel si fonderebbe sopra due supposizioni. — La prima consiste in ritenere, che una *nozione* puramente *logica* possa di per sè trasformarsi nel suo *opposto*; il che può essere concepito di qualche cosa di *vivente* e di *reale*, ma non può immaginarsi di una pura e semplice *nozione logica*. — La seconda poi consiste nel considerare questa *nozione* come se essa potesse spezzarsi e separarsi da sè per passare nel mondo della *storia* e in quello della *natura*; la quale trasformazione non è più uno svolgimento dialettico, ma qualche cosa di assolutamente diverso. Di qui la conseguenza che Hegel, col suo sistema, sarebbe in certo modo ritornato addietro, e avrebbe cercato di fondare la metafisica sopra un principio puramente razionale, escludendone ogni elemento empirico, tentativo che non è riuscito, perchè l'*elemento empirico*, respinto dapprima dal sistema, rientrò in esso mediante la trasformazione dell'*idea;* e così venne ad aversi un nuovo esempio della impossibilità di giungere alla *realtà* mediante il solo *elemento razionale* (Op. e loc. cit., pag. 388). Questa critica del sistema Hegheliano già fatta dallo Schelling, fu di recente rinnovata con linguaggio più vivace da Edoardo D'Hartmann, *Philosophie de l'Inconscient*, trad. Nolen. Paris, 1877, tome II; Vedi il cap. xv (*Derniers principes*), e sopratutto il § 1°, pag. 512 a 525.

che governa il processo dell'individuo, l'*assoluto* ossia la *legge* del *processo cosmico*, che governa tanto il mondo fisico quanto il mondo morale, tanto la *natura* quanto la *storia*.

219. Però per chi ben riguardi l'*assoluto* dello Schelling non consiste nella *nozione astratta* di Hegel, ma sta piuttosto in una *volontà*, che agita l'universo. Secondo lui è la *volontà* che è il principio dell'esistenza del mondo intiero e di ciascuna esistenza particolare; mentre la *ragione* non determina che l'essenza. Non vi ha in sostanza, scrive Schelling, altro essere che il *volere*; questo è l'essere primitivo, la sostanza dello stesso essere, e tutti gli attributi dell'essere non possono essere attribuiti che ad esso. Egli contrappone alla *volontà* l'*intelligenza*, la quale è un principio che non crea; ma è quella che dà la regola, la misura, il limite, il principio alla volontà infinita senza limiti (1).

La *legge del processo cosmico* che, secondo l'ardito concepimento di Schelling da una parte produce il *mondo* della *natura* e dall'altra il *mondo* della *storia*, non è che la manifestazione di questa *volontà*, che mantiene l'universo in un assiduo sforzo e conato. È essa che muove tutto l'esistente dai primi ed intimi prodotti fino alla umanità, alla sapienza, ed alla perfezione. È in virtù di essa, che la *natura* costituisce un sistema di formazioni e di gradi, dei quali l'inferiore serve di substrato a quello immediatamente superiore; come pure è in forza di essa, che la *storia* svolgendosi costituisce un sistema di ordini e di progressi, che si addentellano e continuano per guisa che il processo stesso, che nella *natura* produce la specie, i generi ed i regni, è pur quello che nella *storia* produce la famiglia, il Comune, lo Stato, la Nazione,

---

(1) Questi passi dello Schelling trovansi citati da Edoardo D'HARTMANN, Op. cit., II, pag. 522.

e che produrrà, col tempo, la repubblica universale degli Stati (1).

220. Per quello poi che si attiene all'*ordine giuridico*, questo, secondo Schelling, fa piuttosto parte dell'*ordine fisico* e *naturale*, che non dell'*ordine morale* propriamente detto. « Al disopra della *natura sensibile*, così egli scrive, deve elevarsi una natura superiore in cui domina una *legge* anche essa *naturale*, ma diversa da quella che governa la *natura sensibile*, perchè è una *legge naturale* concernente esseri forniti di libertà. Ogni qualvolta l'interesse personale conduce l'individuo ad invadere il dominio della libertà altrui, questa *legge naturale* reagisce contro questa usurpazione così inesorabilmente e colla stessa necessità con cui l'effetto segue la causa nel mondo sensibile ». Questa *legge*, secondo Schelling, è la *legge giuridica*, la cui scienza non è già una parte della morale, nè una scienza pratica, ma è una scienza puramente teorica, la quale è per la libertà ciò che è la meccanica per il movimento, perchè essa sola determina il meccanismo naturale per mezzo di cui gli esseri liberi possono essere governati nella reciprocità delle loro azioni. La produzione di quest'*ordine giuridico* non fu, secondo lo Schelling, lasciata al caso ; ma fu l'opera della necessità naturale, la quale spinse gli uomini a sottrarsi alla violenza universalmente esercitata mediante la produzione di quest'ordine senza che essi ne avessero coscienza. Quest'ordine tuttavia, quale dapprima fu fondato dalla necessità, non poteva essere permanente, e quindi, per renderlo conforme all'ideale della natura, si venne passando di uno in altro esperi-

---

(1) Quanto al carattere eminentemente storico della speculazione di Schelling è da vedersi la recente opera del Flint, *La philosophie de l'histoire en Allemagne;* Paris, 1878, chap. VII, pag. 141. L'analogia poi della speculazione di Schelling coi pensieri arditi del Cardinale da Cusa e di Giordano Bruno è largamente provata dal dialogo di Schelling, intitolato: *Bruno,* Trad. Florenzi Waddington, Firenze, 1859.

mento. Tuttavia, secondo lo Schelling, « non sarà mai sicura l'esistenza di alcuna costituzione giuridica perfetta in teoria, finchè, al disopra degli Stati particolari, non domini una organizzazione e una federazione di tutti gli Stati, che si guarentiscano scambievolmente le rispettive costituzioni, e quando vi esista per la lotta fra i popoli un areopago generale composto dei rappresentanti di tutte le nazioni civili, il quale possa disporre contro lo stato ribelle della potenza di tutti gli altri Stati (1) ».

Per tal modo il *diritto*, anzichè essere un aspetto della *ragione* che diventa, verrebbe ad essere invece una produzione della *volontà universale*, che si sforzerebbe di accostarsi sempre più a quella *costituzione giuridica ideale*, che è somministrata dalla *ragione*. La realizzazione progressiva di questa costituzione giuridica sarebbe l'unico oggetto della *storia*, e la misura del *progresso* del genere umano sarebbe data dall'accostamento sempre maggiore a questa *costituzione ideale*. Ciò intanto vi ha di notabile in questo sistema, che la *ragione* e il *pensiero* dànno la regola, la misura, il principio, l'ideale della costituzione giuridica, mentre poi la *volontà universale*, in parte inconsapevole ed in parte consapevole, mantiene ogni cosa in moto e viene sempre più accostandosi a questo ideale.

221. Questo concetto, che la *volontà* è il principio di tutte le cose esistenti, fu poi spinto fino agli ultimi eccessi da Schopenhauer, il cui sistema, pressochè inosservato al tempo di Hegel, incomincia oggi ad essere preso in considerazione così in Germania come in altri paesi. Mentre Hegel in sostanza riesce all'ottimismo, perchè in esso tutto ciò che è *reale* è pure

---

(1) Questa teoria giuridica dello Schelling trovasi da lui abbozzata nell'*Idéalisme transcendantal*, trad. Grimblot, pag. 309 a 539; ma fu poi svolta sotto il titolo di *Dottrina del diritto naturale* nel giornale filosofico di Fichte. Cfr. Stahl, *Storia della filosofia del diritto*, II, pag. 445 a 457.

razionale; Schopenhauer invece giunge al pessimismo, perchè per lui l'universo non è già l'opera di una *ragione* che diventa, ma è l'opera invece di una *volontà* che trovasi in un continuo sforzo e conato (1). Questa *volontà,* secondo la significazione che le attribuisce Schopenhauer, consiste dapprima in un desiderio cieco ed inconsapevole di vivere, e, dopo essersi sviluppata nella natura inorganica, nel regno vegetale e nel regno animale, perviene nel cervello umano alla chiara consapevolezza di se medesima (2). Ma quando essa diventa consapevole di se stessa nell'uomo, questi comprende che la realtà è un'illusione, che la vita è un dolore, che il meglio per la *volontà* è di negare se stessa, e quindi per Schopenhauer la miglior *morale* è quella antichissima di Buddha, per cui la *volontà* cerca il proprio annientamento e di essere, per dir così, assorbita nell'universale (3). Per essere *morale* l'uomo deve obliare affatto la propria individualità per riconoscere che egli è parte di un

---

(1) La maggior opera di Arturo Schopenhauer porta un titolo che indica abbastanza il concetto fondamentale dominatore di tutto il sistema: *Il mondo come volontà e rappresentazione* (Die Welt als Wille und Vorstellung). Pubblicata per la prima volta nel 1819 a Leipzig, vanta ora più edizioni, di cui una nel 1844 e l'altra nel 1859. Pubblicò poi nel 1836 un'altra opera col titolo: *La volontà nella natura;* ma il suo nome non cominciò ad essere conosciuto che nel 1839, quando la sua memoria « *sulla libertà della volontà* » fu premiata dalla Società reale delle Scienze di Norvegia. È a vedersi per maggiori particolari Theoph. Ribot, *La philosophie de Schopenhauer*, Paris, 1874.

(2) Vedansi nel Ribot, op. cit., pag. 65, le ragioni per cui lo Schopenhauer credette di restituire alla *volontà* quel primato, che egli dice da Anassagora in poi esserle stato usurpato dall'*intelligenza.* È però facile il comprendere che egli attribuisce al vocabolo *volontà* una larghissima significazione, poichè intende per essa « l'essenza universale e fondamentale di tutti i fenomeni, cominciando dai fenomeni inorganici per venire ai più elevati fra i fatti sociali ed umani ». Il motivo poi, per cui il Schopenhauer preferì il vocabolo di *volontà* a quello di *forza*, e considerò anzi la *forza* come un aspetto della *volontà*, consiste in questo, che il concetto di *forza* viene a noi dal mondo esteriore, mentre quello di *volontà* sboccia dal nostro interno, ed esce dalla coscienza stessa di ciascuno. Cfr. Ribot, Op. cit., pag. 68.

(3) Schopenhauer, *Le monde comme volonté et représentation*, II, chap. xlviii. Cfr. Ribot, Op. cit., chap. vi, pag. 118.

essere universale, di cui deve dividere le gioie e i dolori; cosicchè la base di ogni *morale*, secondo lo Schopenhauer, deve essere la *simpatia*, o, come egli dice eziandio, la *pietà*. Egli considera quindi la *pietà* come la sorgente comune così della *giustizia*, ossia del *neminem laede*, come della *carità*, il cui precetto è l'*omnes iuva;* ma essa non costituisce ancora il punto culminante della *morale*, il quale è dato dalla negazione completa di voler vivere, dall'ascetismo, dalla castità volontaria ed assoluta; poichè, come nella soddisfazione dell'appetito sensuale dell'individuo si afferma la volontà di voler essere e perpetuarsi, così nell'ascetismo e nella castità volontaria ed assoluta si riscontra la negazione della volontà di vivere e di propagarsi.

Senza voler seguire lo Schopenhauer in tutte queste esagerazioni di pessimismo, che possono in parte anche essere dovute al suo temperamento, e all'ambiente in cui egli visse (1), il concetto, che è l'anima del suo sistema, si è questo, che la *volontà* costituisce la sostanza e il principio di tutte le cose esistenti. La *volontà* è il cuore dell'universo, che non cessa di battere anche nei momenti di quiete e di riposo; è il motore universale, che non è mai stanco ed affaticato; mentre la *intelligenza*, la quale si stanca, e sembra riposare quando il corpo dorme, non prenderebbe che un posto inferiore, in quanto che *il pensiero* non sarebbe per lui che un fenomeno cerebrale.

Le speculazioni poi dello Schelling e dello Schopenhauer e in parte anche il pessimismo di quest'ultimo trovarono un continuatore nell'Hartmann, autore della filosofia dell'*inconsciente* (2); poichè quest'*inconsciente*, che secondo l'Hartmann

---

(1) Ribot, Op. cit. Vedi in principio la biografia di Schopenhauer.

(2) D'Hartmann, *Philosophie de l'Inconscient*, trad. Nolen. Paris, 1877. È degno sopratutto di nota, per quanto si attiene agli studii giuridici e sociali, il capitolo che ha per titolo: *L'inconscient dans l'histoire*, tome I, pag. 410 a 440.

sarebbe in gran parte il fattore dei fenomeni del mondo fisico e naturale, e il fattore anche del mondo sociale ed umano, deve pur sempre essere considerato come un aspetto di quella *volontà*, che incalza di moto in moto tutte le cose esistenti, quale appunto ebbero ad intenderla così lo Schelling come lo Schopenhauer.

222. Ond'è, che il principio animatore di questo sistema di filosofia può essere riposto in questo, che il fattore di tutti i fenomeni dell'universo sarebbe una *volontà*, che comincia ad essere inconsapevole, e poi viene ad acquistare sempre maggior consapevolezza di se stessa, il cui processo non deve soltanto essere dedotto *a priori* dalla *ragione*, ma deve anche essere osservato nel *fatto*, ed essere così raccolto *a posteriori*. Di qui conseguita, che questa scuola, fin dal suo comparire in Schelling, si propone una conciliazione fra *l'empirismo* e il *razionalismo* (1), tendenza di cui si possono ancora scorgere le traccie così nello Schopenhauer che nell'Hartmann, i quali, pur differendo in molte cose dal grande concepimento dell'universo, che si incontra nello Schelling, hanno però questo di comune con esso, che, mentre si rannodano alla metafisica trascendentale, curano tuttavia con grande diligenza tutti i risultati a cui ebbe a giungere la scienza positiva in questi ultimi tempi. È questo carattere, che ne induce a credere, che questa filosofia la quale vorrebbe spiegare tutto l'universo coll'unico concetto di una *volontà*, che viene sempre più acquistando consapevolezza di se medesima, possa essere considerata nel proprio esplicarsi come una generalizzazione della scuola *storica* e *comparativa;* poichè la prima idea di essa fu suggerita allo Schelling dal raffronto fra il mondo della *natura* e

---

(1) Schelling, *Iugement sur l'état de la philosophie française et de la philosophie allemande,* 1834, nella trad. Grimblot dell'*Idéalisme transcendantal.* Paris, 1842, pag. 393.

quello della *storia*, e d'allora in poi questo sistema filosofico ebbe sempre per intento di venir *raffrontando* i risultati, a cui giunge l'*esperienza* con quelli a cui si perviene col *ragionamento.*

---

§ 4°

La filosofia della materia e della forza.

223. Cause per cui il positivismo penetrando in Germania si trasformò in materialismo. — 224. Svolgimento che esso vi ricevette per opera di Moleschott, Haeckel e Büchner. — 225. Applicazione che quest'ultimo ebbe a farne alle cose sociali ed umane. — 226. Concetto dominatore di questo sistema.

223. Intanto nella speculazione germanica, per quanto ricca e copiosa, rimaneva ancora sempre un elemento, che, a confessione dello stesso Schelling, era stato trascurato di soverchio, e questo era l'elemento dell'*esperienza.*

Kant stesso, osserva lo Schelling, aveva dichiarato fin dalle prime linee della sua *Critica,* che ogni cognizione procede dall'*esperienza;* poichè era questa che doveva fornire l'*elemento materiale* delle cognizioni umane (1). Malgrado di ciò, il pensiero filosofico Germanico, profondandosi forse di soverchio nelle *astrazioni metafisiche,* aveva trascurato quasi intieramente questo, che era uno degli elementi della cognizione umana. È questo il motivo, per cui ai giorni nostri dispiegasi nel pensiero filosofico Germanico un evidente ritorno a Kant, come se esso

(1) Schelling, *Jugement sur l'état de la philosophie* ecc., pag. 389.

intendesse di rifare quel cammino, che riconosce, almeno in parte, d'avere sbagliato (1). Ed è questo anche il motivo per cui quel *metodo scientifico,* che si fonda sopratutto sull'*osservazione*, appena riuscì a farsi strada nella Germania, si portò senz'altro ad una reazione più forte che non quella fatta dal *positivismo* in qualsiasi altro paese. Ciò che, ad esempio, è *positivismo,* nell'Inghilterra, e vi procede cauto e prudente nelle proprie investigazioni e più ancora nelle proprie affermazioni, arrestandosi di fronte all'*Inconoscibile,* appena comparisce in Germania, mutasi pressochè di un tratto nel più assoluto *materialismo,* afferma *risolutamente* ciò che Darwin ha enunziato pressochè *ipoteticamente,* e annunzia se stesso come una specie di *religione novella.*

Il segreto di queste esagerazioni deve cercarsi in questo, che delle potenze dell'intelletto umano quella che era stata quasi intieramente obbliata era la *potenza osservatrice,* e quindi questa, appena ebbe per sè un cumulo di fatti e di sperimenti sovra cui fondarsi, reagì con una violenza proporzionata al dispregio in cui era stata tenuta, allorchè dominava la speculazione trascendentale. Forte di una quantità di fatti osservati, e delle molte scoperte, che si erano venute facendo nella Biologia, nella Fisiologia e nella Embriologia, prese ancor essa la propria rivincita contro le speculazioni trascendentali, che si erano spinte troppo oltre, e come colla sola *ragione* si era voluto costrurre il mondo della *storia* e quello della *natura,* così essa, colle sole *forze naturali,* volle spiegare il *mondo sociale* ed anche il *mondo religioso* e *morale.* La filosofia Germanica, che, anelante all'*assoluto,* aveva già trovato con Hegel l'*assoluto* nella *ragione astratta,* con Schelling nella *volontà* e nella *legge del*

---

(1) Cfr. LANGE, *Histoire du matérialisme,* II, pag. 118; Barzellotti, *La nuova scuola di Kant e la filosofia scientifica contemporanea in Germania* (*Nuova Antologia,* 15 febbraio 1880, vol. XIX, pag. 591.

processo cosmico, si pose da ultimo a ricercare il medesimo nella *forza* inerente alla *materia* (1).

224. Uno dei libri, che iniziarono questo movimento, fu quello del Moleschott: *Sulla circolazione della vita;* in cui si stabilì il principio del nuovo materialismo « *non vi è forza senza materia*, e *non vi è materia senza forza* ». Ivi si sostiene il principio di una circolazione indefinita della *materia*, che nella onnipotenza delle sue trasmutazioni passa incessantemente dal mondo della vita al mondo della morte (2). Aperto l'adito, il sistema non solo fece, ma precipitò la propria evoluzione. Haeckel volgarizzò le teoriche di Darwin intorno all'origine dell'uomo, e, più fortunato del proprio maestro, seppe con certezza indicare la specie precisa di scimmia, da cui ebbe a staccarsi il nostro primo progenitore, e colà, dove il Darwin manifestava dei dubbii, surrogò affermazioni recise (3). L'*evoluzione* in sua mano non è più soltanto la legge universale del *cosmo,* ma divenne pressochè un dogma per modo che egli giunse fino a dire, che la perfezione intellettuale dell'uomo si può misurare dalla sua attitudine a comprendere la legge dell'*evoluzione,* e che questa deve essere riguardata come un fondamento dell'educazione, come una leva potente per il progresso delle cognizioni e in generale per una civiltà più alta (4).

---

(1) Secondo il LANGE, lo stesso *idealismo* avrebbe preparato la via al *materialismo* contemporaneo in Germania, sia col proclamare la libertà di pensiero, sia collo sradicare tutte le prevenzioni, che potevano opporsi allo spirito di investigazione. *Histoire du matérialisme*, II, pag. 85. L'autore in questo secondo volume della sua opera fa un esame critico compiuto ed imparziale dei risultati a cui giunsero intorno all'uomo il *positivismo* e il *materialismo* contemporanei.

(2) MOLESCHOTT, *La circolazione della vita;* Lettere filosofiche a Liebig, traduzione sulla 4ª ediz. tedesca pubblicata dal Lombroso. Milano, 1870.

(3) HAECKEL, *Histoire de la création des êtres organisés d'après les lois naturelles.* Trad. Letourneau, Paris, 1874, leç. XXIIe, pag. 560. « *Le genre humain,* così egli conchiude, *est un ramuscule du groupe des catarrhiniens; il s'est développé dans l'ancien monde et provient de singes de ce groupe depuis longtemps éteints* » pag. 570.

(4) V. *Rivista europea*, vol. IV, fasc. 5, anno 1877, pag. 878, ove è ripor-

Quegli poi, che cooperò maggiormente a volgarizzare queste dottrine e cercò di farne anche applicazione alle cose sociali ed umane, sarebbe il Büchner.

Nel suo libro « *Forza* e *Materia* », la *forza* non viene più ad essere un Dio che dà impulso alla *materia;* ma è qualche cosa di inseparabile dalla *materia.* La *materia* è essa stessa immortale, eterna, ed è in perpetuo movimento; essa si trasforma, ma non perisce, ed anche la *forza* inseparabile da essa ha questo attributo, perchè quella *forza*, che cessa di apparire sotto un aspetto, ricomparisce sotto di un altro, come lo dimostra ad esempio la trasformazione del calore in movimento e quella del movimento in calore. Le *leggi* poi, che governano questa *materia,* risultano dalle stesse sue proprietà; esse sono i rapporti necessari che discendono dalla natura delle cose; e quindi per spiegare l'universo più non occorre di ricorrere all'idea di una *forza creatrice, soprannaturale,* ma bastano le *leggi meccaniche, matematiche* risultanti dalla natura stessa della *materia:* nel che il *materialismo* moderno sembra ispirarsi alle antiche dottrine di Democrito e di Epicuro.

Al modo istesso poi che la *forza* risulta dalle stesse proprietà inerenti alla *materia,* così l'anima, tanto del bruto quanto dell'uomo, viene a cambiarsi in una semplice funzione dell'organizzazione. Quindi anche il *pensiero* deve essere considerato come una *secrezione del cervello,* che è appunto l'organo ad esso destinato, per cui la potenza intellettuale, così nell'uomo come negli organismi inferiori, dovrebbe ritenersi proporzionata alla grandezza, alla forma, ed alla composizione chimica del cervello; nella quale composizione concorrono varii elementi, e fra

---

tato un discorso del prof. Haeckel *sullo stato presente della teoria evoluzionista.* Queste esagerazioni non abbisognano di essere confutate, perchè sono un effetto della stessa evoluzione dei sistemi e si sogliono ripetere ogniqualvolta si presenti una dottrina nuova o che sembri tale.

questi ha parte così importante il fosforo da potersi dire che « *senza fosforo non vi è pensiero* » (1).

225. Egli è poi nel libro intitolato: *L'uomo secondo la scienza*, che Büchner viene estendendo le conseguenze delle sue dottrine all'uomo ed alla società umana (2). Quanto alla sua *origine* (donde veniamo?) egli adotta le teoriche di Darwin e di Haeckel, e quindi l'uomo deve la propria origine ad un genere di scimmia estinto, e sarebbe, mediante la *selezione naturale* e la *trasmissione ereditaria*, che esso sarebbe passato dalla condizione di bruto a quella di animale sociale; egli avrebbe acquistato il linguaggio, e con questo la facoltà di ragionare e di astrarre; avrebbe creato città e si sarebbe sottoposto all'impero delle leggi; e le conquiste da lui fatte fin qui ne darebbero le più confortevoli speranze per l'*avvenire* (3).

Di quest'*avvenire* poi dell'uomo e della società umana, il Büchner nell'ultima parte del suo libro ci farebbe una descrizione così lieta e così piena di fiducia e di amore fra gli uomini, che nessun idealista non giunse forse mai a sperar tanto dall'avvenire. L'uomo non deve più lottare per sè, ma per l'*umanità;* lo *Stato* si proponga come scopo la miglior conservazione non solo, ma anche la maggior indipendenza possibile degli individui e dei comuni; i popoli non rivaleggino che negli sforzi per trionfare degli ostacoli che si oppongono al benessere del-

---

(1) Queste dottrine sono ricavate dal libro del Büchner, che ha per titolo: *Forza e materia*, traduz. Stefanoni. Sono a vedersi in proposito i due saggi del Janet, intitolati: *Le matérialisme contemporain en Allemagne*. Paris, 1874; e *Le cerveau et la pensée*. Paris, 1867; come pure il Pizzi, *Appendice* da lui aggiunta alla sua traduz. della *Storia della filosofia* dello Schwegler, pag. 357.

(2) Büchner, *L'uomo considerato secondo i risultati della scienza. Suo passato, suo presente, suo avvenire*, trad. Stefanoni. Milano, 1871. Queste speranze intorno all'*avvenire* del genere umano fondate sul compiuto trionfo della dottrina dell'*evoluzione*, che sarebbe chiamata a dare « *une moisson des fruits d'une richesse encore sans exemples dans les annales de la civilisation humaine* », sono anche divise dall'Haeckel, *Histoire de la création naturelle*, pag. 649.

(3) Op. cit., parte I^a *Donde veniamo?* e Parte II^a *Chi siamo?*

l'*umanità;* all'affrancamento politico si accompagni l'affrancamento sociale e perfino l'organizzazione del lavoro; l'educazione sia pubblica, generale, uniforme, precisamente come nella Repubblica di Platone; la donna sia in tutto e per tutto ragguagliata all'uomo, come nella stessa Repubblica; il matrimonio sia libero per tutti, non escluso il proletario, e sia ammesso il divorzio; la morale concilii l'egoismo di ciascuno con l'interesse generale di tutti; e la religione sia insegnata nella propria evoluzione, mentre la filosofia deve intendere ad educare l'uomo all'ideale dell'umanità, facendo però astrazione da qualsiasi metafisica (1).

226. Come la logica possa mettere d'accordo la prima e la seconda parte del quadro, è cosa che noi non dobbiamo ora cercare (2); ma questo a noi importa di constatare, che il concetto dominante l'intiero sistema, si è quello di una *forza*, che, dopo aver incalzata la *materia* di una in altra *evoluzione* ed essere così pervenuta alla formazione dell'*uomo*, sarebbe stata la prima educatrice di esso, e l'avrebbe condotto dallo stato animalesco e selvaggio alla attuale condizione sociale. Sarà pure questa *forza* che finirà col tempo per condurre l'uomo a quella maggior perfezione ed umanità, che egli abbia mai sperato nei sogni della sua fervida fantasia, e a un ideale almeno uguale, se non superiore, a quello a cui egli siasi mai innalzato colla potenza della propria *ragione*.

---

(1) Büchner, Op. cit., parte III[a] *Dove andiamo?*

(2) A questo proposito sono degne di nota le osservazioni fatte dal Caro, *Problèmes de morale sociale*, Paris, 1876, cap. vi, p. 162, per dimostrare che la teoria della *evoluzione*, allorchè dominasse da sola, anzichè condurre a conseguenze *democratiche* e favorevoli alla *eguaglianza*, dovrebbe invece condurre a conseguenze *aristocratiche*, come quella che è logicamente condotta a riconoscere che gli eletti, mediante la *selezione*, debbono dominare il genere umano, e giustificare gli impedimenti che potrebbero essere posti dalle leggi sociali alla propagazione dei deboli e dei meno capaci.

§ 5°

Confronto degli ultimi risultati a cui pervennero questi sistemi filosofici in Germania.

227. In che consista la differenza essenziale fra questi sistemi. — 228. Come ciascuno di essi faccia invadere al concetto di ragione, di volontà e di forza, da cui prende le mosse, il dominio dei concetti affini. — 229. Cause a cui devesi attribuire questa reciproca invasione dei concetti informatori di questi sistemi. — 230. Necessità per esplicare l'universo di attribuire una parte alla ragione, alla volontà, ed alla forza, considerandole come altrettanti aspetti di un assoluto, la cui essenza è inaccessibile alla mente dell'uomo.

227. Basta questa semplice esposizione delle conclusioni, a cui giunsero in questi ultimi tempi i vari sistemi di filosofia, che si trovano di fronte in Germania, per comprendere che i medesimi ormai cercano di riassumere le proprie conclusioni. Ciascuno di essi si sforza di metter capo ad un unico concetto, che domini sovrano sopra tutti gli altri; ciascuno vuole innalzarsi ad una legge suprema, nella quale possa essere compendiato il processo dell'universo; e ciascuno parimenti si studia di foggiare un ideale avvenire del genere umano.

Sia quindi permesso di applicare ad essi il *metodo comparativo,* e di raffrontarli in quel *concetto fondamentale,* che è come il principio ispiratore di ciascuno di essi.

Per chi ben consideri la divergenza essenziale di questi tre sistemi sta in questo: che, secondo Hegel e i suoi seguaci, il *processo* dell'*universo* si riduce ad una *ragione,* la quale perpetuamente *progredisce* e *diventa;* secondo Schelling, Schopenhauer ed Hartmann, la spiegazione invece dell'esistente deve essere cercata in una *volontà* del tutto *inconsapevole*

nella *natura*, che diventa sempre più *consciente* nel mondo della *storia;* e per ultimo, secondo il Büchner e l'Haeckel, il tutto deve essere attribuito ad una *forza,* che si rivela in certe leggi meccaniche e matematiche inerenti alla stessa *materia.*

Secondo Hegel, la legge dell'universo viene ad essere il *progresso,* perchè l'*idea assoluta* nel suo diventare continuo, viene sempre più arricchendosi e costituendosi in uno stato superiore; secondo Schelling, questa legge potrebbe essere chiamata dell'*incivilimento*, in quanto che la *volontà* nel mondo storico e sociale verrebbe ad acquistare sempre maggior consapevolezza di sè medesima; e infine il concetto, che, secondo il Büchner e l'Haeckel, potrebbe comprendere tutti i fenomeni dell'universo, sarebbe indicato con un vocabolo di significazione essenzialmente fisica e meccanica, che è quello di *evoluzione.*

Da ultimo, secondo Hegel, l'universo è ricostrutto *a priori* e ricavato dalla dialettica interna della *idea*; secondo Schelling invece, nello studio dell'universo deve farsi una parte al *razionalismo* ed una parte all'*empirismo;* mentre infine, secondo il materialismo contemporaneo, la scienza deve in ogni sua parte essere il risultato dell'*osservazione* e dell'*esperienza.*

Per tal guisa ciascuno volle spiegar tutto con quell'elemento, da cui prendeva le mosse. Hegel quindi, che partiva dalla *logica*, ridusse tutto alla *nozione astratta*, che viene esplicandosi dialetticamente; Schelling, che può essere considerato come uno dei fondatori della *filosofia della storia*, vide sopratutto la *volontà,* perchè sono appunto gli sforzi ed i conati della *volontà,* che appariscono evidenti nella *storia* delle cose sociali ed umane. Per ultimo il Büchner, avendo trovato nel *mondo fisico e naturale,* da cui egli prendeva le mosse, una *forza,* che viene incalzando la *materia* di una in altra forma, volle spiegare coll'unico concetto di una *forza,* inerente alla *materia* e immedesimata con essa, anche il *mondo*

sociale ed *umano*, e per ultimo anche il mondo *psicologico, religioso* e *morale.*

228. È però agevole osservare, che ciascuno di questi tre sistemi, che ora si trovano di fronte, allorchè cercarono la spiegazione dell'universo in un solo di questi concetti, dovettero dare a ciascuno di essi tale estensione, da fargli anche usurpare il dominio degli altri due, che si venivano intrecciando con esso.

Così, ad esempio, Hegel poteva essere nel vero finchè si sforzava di trovare nella *nozione astratta*, nella *idea in sè*, le basi della *logica;* ma egli doveva già trasformare la *ragione* di sua natura contemplativa, in una *volontà operosa,* allorchè costringeva la medesima ad estrinsecarsi, ad oggettivarsi ed a crearsi così un proprio mondo, che è il mondo *storico* e *sociale;* poichè, come acutamente osservava lo Schelling « se una simile trasformazione può concepirsi di qualche cosa di operoso, di vivente, e di reale, non può in nessun modo concepirsi ed immaginarsi di una *nozione* puramente *logica* ed *astratta* » (1). Infine egli doveva spingersi anche più oltre e cambiare questa *nozione astratta* in una *forza,* che agisce inconsapevole e che opera secondo certe *leggi necessarie* e *fatali,* allorchè volle costringerla a cambiarsi nel proprio opposto, e in certa guisa a negare se stessa, dando origine al mondo *fisico* e *naturale.*

Parimente Schelling, Schopenhauer, ed Hartmann potranno essere nel vero, allorchè colla sola *volontà* intendono di spiegare il *mondo storico e sociale,* perchè questo appare appunto come la risultante delle azioni che l'*umanità*, per mezzo degli individui che entrano a comporla, viene compiendo ora per

---

(1) Schelling, *Jugement sur l'état de la philosophie française et de la philosophie allemande en général,* 1834; dalla trad. Grimblot dell'*Idéalisme transcendantal,* pag. 370.

istinto, ed ora per *libera coscienza*, in parte *inconsapevole,* ed in parte *consapevole* del fine a cui essa intende; ma egli è evidente che quando si vuol pretendere di spiegare con quest'unico concetto di *volontà* anche il *mondo fisico* e *naturale,* la medesima viene ad essere costretta a trasformarsi in una *forza*, non potendo meritarsi altro nome una *volontà*, che sia affatto inconsapevole di se stessa (1). Infine, così Schelling come Hartmann ammettono che questa *volontà* viene, per dir così, a trasformarsi ed a mutarsi in una *ragione* contemplativa, allorchè essa, anzichè spingere la *natura* di *moto* in *moto,* e l'*umanità* di uno in altro *conato,* si compiace nella ricerca e nella contemplazione dell'*ideale,* e nella investigazione dell'*essenza* stessa delle cose.

Per ultimo anche la *forza*, di cui discorrono Moleschott e Büchner, è nel suo vero e proprio dominio, allorchè essa governa quella migrazione e quella commutazione universale di *materia,* che è la grande legge del *mondo fisico e naturale;* ma essa da sola, senza trasformarsi nel concetto di *volontà*, viene ad essere insufficiente a spiegare quell'assiduo *sforzo* e *conato* verso il proprio miglioramento, che è la gran legge del *mondo sociale* ed *umano,* poichè la *forza* potrà spiegare il *movimento* cieco e fatale, ma non mai produrre lo *sforzo* ed il *conato,* che già suppone un *ideale* da raggiungere. Da ultimo questa *forza* non può essere chiamata che *ragione,* allorchè essa perviene a quelle descrizioni del tutto *ideali*, che lo stesso Büchner fa dell'*avvenire* del genere umano, come lo dimostra il fatto che anche questi *ideali* del materialismo non sono in sostanza che una pallida imitazione di quelli a cui si sforzò di pervenire la *ragione* dell'uomo.

---

(1) Ciò è ammesso dallo Schopenhauer, il quale dichiara espressamente di considerare ogni *forza naturale* come *volontà* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*. II, 19). Cfr. Ribot, *La philosophie de Schopenhauer*, pag. 58.

229. Che se poi si volesse rintracciare come ciascuno di questi concetti abbia potuto da solo porgere sufficiente base a sistemi, che vorrebbero spiegar fondo a tutto l'universo, il motivo si potrebbe trovare nel mirabile intreccio, che viene a manifestarsi nell'universo, fra i fenomeni, che si debbono attribuire alla *forza*, alla *volontà* ed alla *ragione*. Anche nella *forza* persistente, che agita la *natura* e la costringe ad avvolgersi in tanta ricchezza e varietà di forme, possono scorgersi le traccie di una *assoluta ragione*, al modo stesso che anche nella *ragione* si scorgono quelle di una *forza infinita*, perchè, appena si palesa il vero alla nostra intelligenza, questa, anche suo malgrado, deve di necessità inchinarsi ed aderire al medesimo. Per ultimo anche la *volontà*, se da una parte comincia a manifestarsi quale *forza* in quell'*istinto inconsapevole* di tutti gli organismi, non escluso l'umano, a conservarsi e a propagarsi, giunge per ultimo nell'uomo a cambiarsi in una *volontà conscia del proprio dovere*, la quale in sostanza è quella *ragione pratica*, il cui concetto ebbe ad essere così profondamente investigato da Emanuele Kant. Se quindi nella più elevata *ragione* si trovano le traccie di una *forza infinita*, e nella *forza* più *inconsapevole* vi sono le vestigia di una *infinita ragione*, e se la *volontà* dapprima è *forza* e tende per legge della propria natura a convertirsi in *ragione*, non sarà difficile il comprendere come ciascuno di questi indirizzi scientifici, spinto alle sue ultime conseguenze, abbia cercato di ricostruire l'universo sopra quell'unico concetto, da cui esso prendeva le mosse.

230. Basta intanto questo semplice raffronto per dimostrare che l'universo coi suoi fenomeni e coi suoi contrasti non può essere spiegato nè col solo concetto di *forza*, nè con quello di *volontà*, nè infine con quello di *ragione*; ma che, per giungere a qualche risultato, conviene ricorrere a questi tre concetti ad un tempo, i quali nella loro azione si vengono imme-

desimando e compenetrando l'uno nell'altro riguardandoli come altrettanti aspetti di un *assoluto*, che deve essere considerato come la causa prima dell'universo.

Quest' *assoluto* può essere chiamato *forza*, in quanto esso mantiene la *natura* in una *evoluzione perenne;* può essere considerato come una *volontà suprema*, o come una *provvidenza*, in quanto impone come legge necessaria alle umane generazioni il proprio *incivilimento;* e infine deve essere chiamato *ragione*, in quanto partecipa allo spirito finito dell'uomo gli ideali del *vero,* del *bello,* e del *buono,* verso la cui attuazione egli deve sforzarsi nel suo *progresso.*

Esso, mentre è inaccessibile alla nostra mente nella propria essenza, può però essere argomento alle nostre indagini nelle sue manifestazioni. L'*inconoscibile* di Spencer, la *volontà* di Schopenhauer, l'*inconscio* d'Hartmann, la *sostanza* di Spinoza, la *provvidenza* del Vico, l'*idea* di Hegel, la *forza persistente* di Büchner, sono altrettante forme, con cui l'intelligenza umana cercò di esprimere quest'*assoluto*, il quale, mentre è il presupposto della scienza, non può intanto essere argomento di essa. L'uomo, che sentiva in se stesso l'aspirazione verso questo *assoluto,* venne cercandone le traccie, ora nelle stesse forze naturali (*feticismo*), ora in se stesso (*antropomorfismo* e *politeismo*); ora lo considerò come inerente ed immedesimato nell'universo (*panteismo*) ed ora lo comprese come un essere personale esistente fuori del mondo (*monoteismo*); per significarlo egli adoperò le più grandi e nobili forme del proprio linguaggio; ricorse ai simboli della religione, alle immagini della poesia e alle astrazioni dei filosofi; ma tutti gli argomenti umani sembrarono venir meno all'altissimo assunto. Il concetto di quest'*assoluto* apparve così grande, che mentre da una parte può essere sentito da qualsiasi più limitata intelligenza, dall'altra non può essere tutto compreso dall'intelligenza più vasta, fosse pur quella del divino Platone; nè può essere indovinato dalla

più alta fantasia, fosse pur quella del divino Alighieri (1). Le conquiste stesse della scienza, per quanto siansi spinte innanzi nella propria arditezza, finirono sempre per trovarsi di fronte a quest'*assoluto* (2). Lo incontrò il *naturalista*, che tien dietro alla *materia* nella onnipotenza delle sue trasformazioni, e dovette arrestarsi di fronte al medesimo, chiamandolo « l'*inconoscibile* » (3); lo riconobbe parimente il *filosofo della storia*, allorchè, di fronte all'immenso dramma delle cose sociali ed umane, si domandò quale poteva essere il poeta, che, lasciando a ciascun personaggio la libertà delle proprie mosse e delle proprie azioni, sapesse ricavare dal loro insieme un ordine non meno notabile di quello, che regna nel mondo fisico e naturale (4); e dovette anche confessarlo il *metafisico*, allorchè, partendo dalla sola idea dell'*assoluto*, che trovò nel proprio intelletto, si accinse alla ricostruzione dialettica dell'universo (5).

---

(1) *All'alta fantasia qui mancò possa,*

cantò l'Alighieri, quando nell'ultimo del Paradiso, dopo esser ricorso alle più splendide immagini per esprimerne l'idea dell'*assoluto*, finì per trovare che il *dire* era corto e fioco al suo *concetto*, e che anche il suo *concetto* era inadeguato a quello che egli aveva intraveduto colla potenza della sua *fantasia*.

(2) Lo SPENCER, il quale, come tutti i grandi filosofi inglesi, è *positivista* e *deista* ad un tempo, afferma risolutamente a più riprese, che « a dispetto di ogni apparenza, una ricerca senza paura tende senza interruzione a dare una base sempre più stabile alla religione ». *Essais sur le progrès*, trad. Bardoux. Paris, 1877, pag. 79.

(3) SPENCER, *Premiers principes*, § 14. « Il fatto, egli scrive, intorno a cui la religione e la scienza possono accordarsi, è questo, che la potenza, di cui l'universo è la manifestazione, è per noi compiutamente impenetrabile ». L'esistenza poi di questa potenza inaccessibile alle nostre menti nella propria essenza, ma che può essere investigata nelle sue manifestazioni, sarebbe per lui il *presupposto*, il *postulato*, senza del quale sarebbero impossibili la *religione* è la *scienza*.

(4) Questo paragone dell'*assoluto* ad un poeta, autore d'un immenso dramma, occorre nello SCHELLING, *Idéalisme transcendantal*, pag. 336.

(5) Per Hegel, principe degli idealisti « l'artefice di tutto questo lavoro che dura da millenî nell'universo è l'uno ed unico spirito vivente, la cui essenza è di recare a sua consapevolezza quello che esso è, ed essendo così questo suo

Dopo ciò l'intelligenza umana deve di necessità riconoscere quei confini insuperabili che le sono imposti dalla propria natura; deve rinunziare a spingersi oltre questo concetto, il quale, come fu il primo da cui ebbe a prendere le mosse, così deve essere anche l'ultimo, a cui essa possa riuscire, e nell'essenza del quale non le è lecito di innoltrarsi, quando non voglia smarrirsi in una mistica contemplazione, che punto non corrisponde alla sua destinazione essenzialmente operosa ed attiva.

È per questo, che dopo aver seguita la ragione umana nell'arditezza delle sue investigazioni, e aver trovato che essa in tutti i suoi indirizzi venne sempre a metter capo all'idea di un *assoluto,* oltre il quale non le è consentito di avanzarsi, importa discendere da queste altezze per rifare brevemente il cammino percorso, e riassumere i risultati, a cui pervennero le costanti investigazioni dello spirito umano, specialmente nella parte che si riferisce agli studî giuridici e sociali.

---

essere divenuto oggetto, subito elevarsi sopra di esso, e costituirsi in un grado superiore». Tolgo la traduzione di questo passo di Hegel dal BERTINI, *La filosofia greca prima di Socrate.* Nota 1ª, pag. 319. Quanto allo svolgimento progressivo della grande idea dell'*assoluto,* è da vedersi il celebre opuscolo del LESSING sull'«*educazione del genere umano*» stato pubblicato a Berlino nel 1785, e che suol essere considerato come un abbozzo della *filosofia della storia delle Religioni.*

CAPITOLO VI.

Conseguenze che si possono ricavare dal raffronto dei risultati a cui pervennero le scuole ideale, storica e positiva.

§ 1°

Contributo rispettivo dei diversi metodi e sistemi alla formazione dello scibile umano.

231. Come la distinzione dei metodi derivi dalla prevalenza in essi data a questa o a quella potenza mentale dell'uomo. — 232. Come i diversi metodi si siano diviso lo studio dell'universo, e della prevalenza del metodo positivo nelle scienze fisiche; del metodo storico e comparativo nelle scienze sociali; e del metodo ideale nelle scienze metafisiche. — 233. Correlazione che intercede fra le potenze mentali dell'uomo, fra i diversi metodi e i diversi ordini di scienze ed impossibilità di separarne in modo reciso il rispettivo dominio. — 234. Contributo rispettivo di queste varie scuole allo studio dell'universo. — 235. Conversione reciproca che viene operandosi fra l'idealismo da una parte e il positivismo dall'altra.

231. L'*universo,* che è l'argomento perpetuo ed inesauribile dello scibile umano, si presenta all' intelletto dell' uomo come un grande *fatto*, o meglio come un cumulo immenso di *fatti* e di *fenomeni,* i quali (secondo quello che suona il vocabolo *universo*) sembrano essere rivolti alla realizzazione progressiva di una grande *idea,* che viene svolgendosi nel moto, nello spazio e nel tempo. Per studiarlo e comprenderlo, l'uomo ha una facoltà speciale, che è quella del *conoscere,* la quale, ancorchè sia unica in se stessa, tuttavia, per apprendere l'*universo* che è *fatto* ed *idea* ad un tempo, deve di necessità aiutarsi colla

osservazione dei *fenomeni* e dei *fatti*, colla *comparazione* di essi per indurne la *legge* che li governa, e infine colla *astrazione* colla quale cerca di trascendere i *fatti* per fissarsi nella *idea*, di cui essi sono l'espressione. L'intelligenza umana può nelle proprie investigazioni dare la prevalenza all'una od all'altra di queste tre potenze, di cui può valersi per apprendere il *vero*; donde la formazione di tre *indirizzi* o *metodi*, a cui essa si attiene costantemente nelle proprie investigazioni, che sono: il *metodo positivo*, in cui prevale l'*osservazione* dei *fatti*; il *metodo comparativo*, in cui si vengono di preferenza raffrontando i *fatti* e le *idee* per indurne le *leggi* che li governano; e il *metodo ideale*, che cerca di affisarsi nell'*idea astratta* per scendere poi alla applicazione di essa alla immensa varietà dei *fatti*. Ciascuno di questi *metodi* può in certo modo essere considerato come un *sistema* in via di formazione, in quanto che esso, ordinando a poco a poco quelle *cognizioni* che riuscì a procurarsi, finisce col tempo per esplicarsi in un *sistema*, che prende il nome di *scuola positiva*, di *scuola storica* o *comparativa*, o di *scuola ideale*.

232. A ciò si aggiunge che ognuna di queste scuole ebbe un proprio campo in cui dominò di preferenza, sebbene non abbia potuto a meno di intrecciarsi e di sussidiarsi anche colle scuole attigue e confinanti.

Così, ad esempio, il terreno meglio acconcio per il *metodo positivo* fu in ogni tempo lo studio del *mondo fisico* e *naturale*. L'esperienza infatti prova abbastanza che le *scienze fisiche* e *naturali* dovettero sempre procedere *osservando, sperimentando* ed *inducendo* dalle osservazioni e dagli esperimenti le *leggi* che governano il *mondo della natura*. Che se loro mancarono *le osservazioni* e gli *esperimenti diretti* per accertare qualche fenomeno, esse si fondarono sopra *ipotesi* più o meno probabili, che potessero per il momento essere accettate come base alle proprie *induzioni*. Di più i *progressi* e le *ri-*

voluzioni, che accaddero in queste scienze, provennero sempre da *scoperte*, le quali si riducono in sostanza ad *osservazioni* di *fatti nuovi*, che prima erano sfuggiti all'attenzione del fisico e del naturalista.

Il dominio invece, in cui diede più larghi frutti il *metodo ideale*, fu quello degli *studi*, che chiamansi appunto *metafisici* ed *ideali*, come quelli che tentano in certo modo di trascendere la stessa *natura* per sollevarsi alla contemplazione di quella *idea* che viene rivelandosi nel processo dell'universo. Mentre infatti nello studio della *natura* conveniva di preferenza *osservare*, *sperimentare* ed *indurre*, qui invece conviene di necessità *astrarre* per afferrare le *idee* di *essere*, di *infinito*, di *assoluto*, di *vero*, di *bello*, di *buono*, di *utile*, di *giusto*, e di *onesto*; le quali, senza avere una esistenza sensibile e concreta, sono tuttavia le forme ed i modelli ideali, in cui l'uomo gitta le proprie cognizioni, e ai quali egli cerca di informare le proprie azioni. Quando poi si è pervenuti all'*idea* o *nozione astratta*, conviene *dedurre* da essa le applicazioni particolari di cui possa essere capace: ond'è che in queste scienze più non si procede per *esperimenti*, nè per *ipotesi* propriamente dette, nè si progredisce per *discoperte* od *osservazioni di fatti nuovi*; ma piuttosto per *deduzioni nuove*, che i vari popoli e i diversi tempi vengono ricavando da *idee*, le quali sono antiche quanto il pensiero e l'intelligenza dell'uomo.

Da ultimo il dominio, ove prospera di preferenza il *metodo storico* e *comparativo*, fu in ogni tempo lo studio delle cose *sociali ed umane*. Anche le *scienze sociali* hanno un proprio temperamento, un proprio territorio, ed una propria nazionalità non meno estesa di quella delle scienze, con cui esse confinano. Il *mondo sociale ed umano*, che è l'oggetto di quest'ordine di scienze, sembra essere librato fra il *mondo fisico* e il *mondo metafisico*, fra il *mondo dei fatti* e il *mondo delle idee*. Esso si svolge per dir così fra una duplice

corrente, di cui l'una parte dal *mondo della natura*, e l'altra dal *mondo delle idee*, e, trovandosi fra questa duplice corrente, tiene come una via di mezzo, per cui non si asservisce intieramente alle necessità della *natura*, nè siegue in tutto i voli della *idea*; ma viene in certo modo transigendo fra le esigenze della *natura*, e le aspirazioni della *idea*. Esso, mentre da una parte si giova delle *scoperte* del *fisico* e del *naturalista*, dall'altra si avvantaggia eziandio delle *nuove deduzioni*, che gli *studi ideali* vengono facendo dai concetti di *vero*, di *bello*, di *buono*, di *utile*, di *giusto* e di *onesto*. Di qui conseguita che le *scienze sociali* non possono unicamente starsi paghe alla *osservazione* dei *fatti*, nè possono pretendere di raggiungere il *vero metafisico* ed *assoluto*; ma debbono piuttosto fondarsi sugli *axiomata media* di Bacone, sulle *costanti storiche* del Vico, sui *termini medii* del Romagnosi e sulle *medie* del Quetelet. Di qui consegue parimenti, che esse non possono attenersi esclusivamente al *metodo positivo* delle scienze naturali, nè al *metodo ideale* delle scienze metafisiche; ma debbono di preferenza venir *raffrontando* e *comparando* fra di loro i *fatti* e le *idee*, per cui il metodo ad esse più conveniente è il *metodo storico e comparativo* (1).

233. Da tutto ciò si può inferire che esiste una correlazione perfetta fra i diversi mezzi, di cui la mente umana può disporre per apprendere il vero, fra i metodi, a cui essa si attiene nel formare la scienza, ed anche fra i diversi ordini di scienze fisiche, sociali e metafisiche, in cui essa ebbe a dividere costantemente lo scibile umano. Al modo stesso poi che fino ad ora questi tre ordini di scienze non poterono mai essere af-

---

(1) Quanto alla convenienza di *largheggiare il più che sia possibile nelle comparazioni* nello studio della Statistica questa base positiva delle scienze sociali, vedasi la *Prelezione* del prof. Angelo MESSADAGLIA per l'anno scolastico 1879-1880 (*Archivio di statistica*, anno V, pag. 6); come pure dello stesso autore: *La statistica e i suoi metodi* (*Archivio* cit., anno IV, pag. 142).

fatto delimitati l'uno dall'altro, perchè il mondo fisico, il sociale e l'ideale si intrecciano e si ingradano per modo, che è impossibile determinare dove l'uno finisca e dove l'altro incominci; così pure è affatto impossibile di scindere affatto un metodo dall'altro; ma solo è lecito distinguerli fra loro per il diverso carattere medio prevalente in ciascuno di essi. Per costrurre infatti qualsiasi ordine di scienza, l'uomo deve di necessità fare conferire tutte le potenze del proprio intelletto; il che vuol dire che tanto il *naturalista*, quanto lo *storico* ed il *metafisico* debbono di necessità ricorrere, secondo il bisogno, ora all'*osservazione*, ora al *raffronto* ed ora all'*astrazione;* ma ciò punto non toglie che la *mente umana* nelle *scienze fisiche e naturali* debba piuttosto *osservare ed indurre,* nelle *metafisiche ed ideali* piuttosto *astrarre e dedurre*, e infine nelle *scienze sociali* piuttosto *comparare e raffrontare* i *dati* dell'*osservazione* coi *principii* od *idee* a cui perviene l'*astrazione*. Ciò è così ben compreso dal senso comune, che le *scienze fisiche e naturali* si chiamano anche *scienze positive*, le *scienze sociali* anche *storiche* e le *scienze metafisiche* prendono eziandio il nome di *ideali*.

234. Ciò fermo, egli è necessità conchiudere che le diverse potenze mentali dell'uomo, i diversi metodi, e i diversi ordini di scienza non debbono più cercare di espellersi e di soverchiarsi a vicenda; ma debbono invece persuadersi che l'immenso spettacolo, che nell' universo si squaderna dinanzi alla intelligenza dell'uomo, è tale, che a questa non potrà mai mancare argomento di investigazioni novelle per quanto essa sia longanime e paziente nelle proprie *osservazioni positive*, per quanto essa cerchi di estendersi nelle sue *comparazioni storiche*, e di approfondirsi nelle sue *astrazioni metafisiche*.

Dello studio dell'universo devesi dire ciò che ebbe a dirsi del mare, che esso deve essere compiutamente libero, perchè nessuna flotta, per quanto numerosa, basterà mai ad occuparlo.

Se da una parte è mestieri riconoscere che era soverchia la pretesa dell'*idealismo* di voler tutto dominare colla propria ragione, e di voler tutta ricavare la scienza degli intimi penetrali del proprio intelletto, partendo da certi assiomi indiscutibili e da certi dogmi metafisici, che ormai erano una catena non meno grave di quella che era stata un tempo l'autorità di Aristotele; conviene eziandio ammettere dall'altra, che il voler ridurre con alcuni fra i seguaci del *positivismo* tutta la scienza alla semplice *osservazione dei fatti*, rinunziando alle *idee di causa*, e a quelle di *fine*, ed ai concetti eterni del *vero*, del *bello* e del *buono*, è pure una reazione esagerata. Sarebbe tempo che la scienza ripetesse con Terenzio: « *homo sum, et nihil humani a me alienum puto* » il che vuol dire che, dovendo essa considerarsi come opera dell'uomo, nulla deve rinnegare, che si appartenga alla umana natura, e che quindi essa come non può rinunziare all'*osservazione* ed all'*esperienza*, così non deve rinnegare quella tendenza all'*assoluto* ed all'*ideale*, che è pure un fatto costante del genere umano. Che se la *metafisica* e l'*astrazione* nel periodo del loro predominio si spinsero troppo oltre, non perciò può essere il caso di escluderle d'un tratto; ma piuttosto di contenerle nei debiti confini, moderando le pretese della *idea* che dimentica la terra, colla *osservazione dei fatti* che la richiamano ad essa. Allora soltanto si potrà giungere ad una scienza veramente umana, la quale non giustifichi qualsiasi *fatto*, nè si abbandoni del tutto all'*idea*, che non sia tutta circoscritta all' *osservazione*, nè tutta in balìa dell'*astrazione*.

Che anzi già fin d'ora si può scorgere quale sia il contributo che ogni metodo o sistema è chiamato a recare nella formazione di questa scienza veramente umana.

Da una parte la *scuola positiva*, investigando di preferenza il *mondo fisico e naturale*, vi trovò le traccie di una *forza persistente*, vi scoprì una legge universale, che è quella del-

l'*evoluzione*, e tentò sopratutto di spiegare le *origini* dell'universo, dell'uomo e della società; dall'altra la *scuola ideale* applicandosi di preferenza allo studio del *mondo dello spirito*, scorse in esso le vestigia di un'*assoluta ragione*, lo trovò governato da una legge di *progresso*, e cercò di innalzarsi a quei *principii ideali*, che sembrano essere la meta a cui intende lo *spirito umano*. Da ultimo la *scuola storica*, quasi frammezzando fra esse, si applicò precipuamente allo studio del *mondo sociale ed umano*; vi trovò le traccie di una *volontà assoluta*, ora chiamata *fato* e *destino*, ed ora *provvidenza*, che lo incalza, anche suo malgrado, nella via del proprio *incivilimento*, e cercò così di determinare le *costanti storiche*, che segue il genere umano per avviarsi dalle umili *origini*, che gli sono assegnate dalla *scuola positiva*, alla nobile ed altissima *meta*, che gli viene additata dalla *scuola ideale*.

235. Chi ben riguardi poi, non può a meno di riconoscere che le due scuole estreme, al pari delle potenze mentali dell'uomo, a cui esse corrispondono, si vennero costantemente avviando l'una verso dell'altra per guisa che il *reale* della *scuola positiva* e l'*ideale* della *scuola razionale* non sono già la cosa stessa, come vorrebbe Hegel, ma piuttosto tendono a convertirsi l'uno nell'altro; mentre la *scuola comparativa e storica*, che frammezza fra esse, viene costantemente sforzandosi per rendere più agevole questa reciproca conversione.

Da una parte infatti la *scuola ideale*, come la potenza di *ragionare* e di *astrarre* a cui essa si ispira, cominciò da una *intuizione* confusa ed indistinta della grande idea dell'*infinito*, e solo col tempo, mediante la *riflessione* e *l'astrazione*, da questa *intuizione* primitiva dell'*infinito* venne per mezzo della *deduzione* e dell'*analisi* ricavando i concetti di *vero*, di *bello*, di *buono*, di *utile*, di *giusto* e di *onesto*. Dall'altra invece la *scuola positiva*, come la *potenza osservatrice* di cui essa è l'esplicazione, incominciò dallo *studio analitico dei*

particolari, e solo col tempo giunse a sollevarsi agli *universali*. Quella cominciò da una *sintesi primitiva* per discendere poi all'*analisi*, e questa, dopo essere partita dall'*analisi*, tentò di giungere alla *sintesi*; quella cercò di partire dall'*uno* per derivarne il *molteplice*, e questa, dopo aver investigato il *molteplice*, si sforzò di risalire all'*uno*; quella cominciò dall'*intuizione* del *tutto*, e venne poi scomponendolo nelle sue *parti*, mentre invece questa, dopo aver ricercate le varie *parti*, cercò di risalire al *tutto*.

Di qui la conseguenza che l'*idealismo* ed il *positivismo*, come le potenze mentali a cui corrispondono, debbono per necessità della propria natura avviarsi reciprocamente ed immedesimarsi l'uno nell'altro, per modo che l'ansietà dell'intelletto umano nello studio dell'universo non potrà mai essere acquetata finchè le *osservazioni positive* non abbiano confermate le *speculazioni ideali*, e queste non abbiano trovata una base stabile e certa nelle *osservazioni positive*. Ciò significa che l'*idealismo* e il *positivismo*, i quali in sostanza corrispondono al *verum* ed al *factum* del nostro Vico, — *inter se convertuntur* — per guisa che il contenuto dell'*idealismo* deve farsi sempre più *positivo*, e quello del *positivismo* sempre più *ideale*; ma che intanto essi rappresentano due aspetti costanti dello scibile umano.

---

§ 2°

Contributo di queste varie scuole allo studio del mondo sociale ed umano.

236. Come nell'umanità si rifletta in più stretta cerchia tutta la vita dell'universo. — **237.** Parte da assegnarsi nella vita dell'umanità all'evoluzione. — **238.** In che consista e come si operi l'incivilimento della società umana. — **239.** In che consista il progresso dell'umanità. — **240.** Come nei diversi periodi della vita dell'umanità abbia prevalso ora l'evoluzione, ora l'incivilimento ed ora il progresso; e di una legge di spiritualizzazione progressiva che governa il genere umano. — **241.** Come nel mondo sociale ed umano non domini nè la necessità del mondo fisico, nè la libertà a cui anela lo spirito, ma piuttosto una universale coazione che frammezza fra di esse. — **242.** Contributo rispettivo delle scuole positiva, storica ed ideale allo studio del mondo sociale ed umano, e reciproca conversione, che viene operandosi fra esse.

236. Le leggi, che governano la formazione dalla scienza in genere, si riverberano poi in cerchia più ristretta, ma con eguale regolarità e costanza nello studio delle cose sociali ed umane. L'*umanità* riassume e compendia in sè medesima la vita dell'universo, poichè ad essa mette capo la vita della *natura*, che perpetuamente si *evolve*, e da essa incomincia la vita dello *spirito* che *progredisce* e cerca di padroneggiare la *natura*. La funzione propria dell'*umanità* consiste nell'*incivilimento*, per il quale si intende « l'esplicazione della natura umana in tutta la sua varietà e ricchezza » ; ma intanto, per chi ben riguardi nel processo della *civiltà umana*, si scorgono le traccie di una *vita fisica*, in cui domina la *evoluzione*, di una *vita storica e sociale*, in cui domina di preferenza l'*incivilimento*, e di una vita *ideale e morale*, la cui legge è sopratutto il *progresso*. L'*umanità* è come un *uomo in grande*, il cui *svol-*

gimento fisico chiamasi propriamente *svilupparsi;* il cui dirozzarsi nel contatto cogli altri uomini chiamasi *incivilirsi;* e il cui sforzo per migliorare se stesso, sotto questo o quell'aspetto, deve essere indicato col vocabolo di *progredire*. È in questo modo che i tre grandi concetti di *evoluzione,* di *incivilimento* e di *progresso* vengono, per dir così, a compiersi a vicenda, e a costituire i tre aspetti essenziali della vita dell' *individuo,* e di quella del *genere umano*. Il ridurre tutta la vita sociale ed umana a semplice *evoluzione* (come vorrebbero i seguaci del *metodo positivo*) è un *materializzarla;* il circoscriverla tutta all'*incivilimento* (come vorrebbero i *filosofi della storia*) è un appagarsi bene spesso della scorza esterna senza curare il miglioramento intimo dell'uomo; mentre il ridurla tutta a *progresso intimo e spirituale* (come vorrebbero i *metafisici,* i *mistici* ed i *moralisti*) è uno *spiritualizzare* di soverchio la società umana, che pur deve provvedere alla soddisfazione dei suoi bisogni economici e materiali. Gli è perciò che sotto un aspetto sta il paragone della società umana ad un *organismo* che si *evolve;* ma sotto un altro aspetto essa è pure l'*uomo in grande* di Platone, che nel *contatto* cogli altri uomini si *incivilisce;* come pure sotto un terzo aspetto essa è lo *spirito immortale* di Hegel, che, ripiegandosi sopra se stesso, incessantemente *progredisce*.

237. L'*umanità,* sotto un primo aspetto, può riguardarsi come un *organismo* che si *evolve,* poichè fra la *società umana* e la *natura esterna* viene ad esservi una vicenda costante e non interrotta di azioni e di reazioni, in quanto che le stesse *leggi fatali* e *necessarie,* che dominano la *natura,* e che furono messe in evidenza dai naturalisti, sembrano protendersi in certi confini e con certi temperamenti alla società umana. Anche l'umanità sente l'*influenza* della *diversità di clima, di suolo, di razza*; subisce la legge della *trasmissione ereditaria,* ed è soggetta a quella legge, che chiamasi di *selezione,* per cui

anche l'organismo umano viene elaborandosi lentamente e gradatamente. È in conseguenza di questa *evoluzione graduata,* che viene operandosi anche nel seno dell'umanità, che certi popoli e razze respingono una civiltà di troppo superiore alle condizioni di sviluppo fisico ed organico in cui esssi si trovano, e periscono in gran parte pressochè accecati da una luce di civiltà, per cui non sono ancora assuefatte le loro pupille (1).

238. Sotto un secondo aspetto invece l' *umanità,* aggruppandosi in associazioni, che vengono facendosi sempre più vaste, e che presentano un numero indefinito di gradazioni dalla famiglia alla società universale del genere umano (*civitas omnium maxima*), anzichè subire l'influenza della *natura esterna,* già viene in certo modo mettendosi in lotta colle forze terribili della *natura,* e con una volontà persistente e tenace continua il cammino del proprio *incivilimento.* Il fattore più efficace di questo dirozzarsi ed incivilirsi del genere umano deve essere riposto nel *ravvicinamento,* che viene operandosi fra i varii popoli, avvenga il medesimo per via di guerra o di conquista, e per migrazione di popoli di uno in altro suolo, o per fusione, sovrapposizione od incrociamento di stirpi, o per commutazione di merci, o per commercio intellettuale fra i diversi popoli, o infine per quella trasmissione di tradizioni, che viene operandosi di una in altra generazione, di una in altra civiltà. Di tutte le civiltà, che si succedono, ciascuna reca ed attua un grande concetto; cade l'edifizio dalla medesima innalzato, come muore il pensatore, che ebbe ad enunziare una grande idea; ma il cadere di quella civiltà e il morire di quel pensatore, non significa estinzione e morte dell'universale incivilimento, poichè su ciò che siavi ancora di vitale nella civiltà antica, viene ad

(1) Questo è appunto quello che accade alle razze indigene dell'America, le quali, secondo gli etnologi, sono in via di deperimento. Cfr. Charles Comte, *Traité de législation,* livre III°, chap. IV.

innestarsi una civiltà, la quale, recando con sè un lievito ed una vigoria novella, spingerà l'umanità a nuove fatiche e a nuove scoperte.

È sotto questo aspetto che le umane genti, trovandosi costantemente *a contatto* le une colle altre, vengono dirozzando a poco a poco i proprii costumi, esplicando ed estendendo la propria convivenza, e migliorando le loro dimore ed abitazioni. Esse, anzichè abbandonarsi alle *forze naturali,* e cercare di placarle, come un tempo, colle proprie adorazioni, cercano invece di conoscerle e di padroneggiarle, assecondandone l'impero; costruiscono città e si sottopongono a leggi e a governi, i cui vincoli si fanno più miti ed umani, a misura che gli uomini apprendono sempre meglio l'uso che essi debbono fare della propria libertà; abbattono le foreste, traforano i monti e riuniscono i mari; moltiplicano gli animali utili e fanno scomparire con una guerra pertinace le specie inutili e dannose; e cercano così in tutti i modi di rendere la terra sempre più acconcia alla propria dimora, e la propria vita tanto felice e beata quanto può consentirlo l'imperfetta natura dell'uomo.

239. Infine, in quanto è percorsa da uno *spirito immortale* che *progredisce,* anche la *società umana,* quasi erigendosi in persona, raccoglie l'eredità accumulata nei secoli, e approfitta della diuturna esperienza per acquistare coscienza di sè, della propria missione e delle proprie leggi; si ripiega in se stessa e accetta volenterosa la legge della propria destinazione morale; scruta l'origine e le cause dei proprii mali, e cerca coi sentimenti di fratellanza, di carità, di benevolenza e di simpatia di arrecarvi quei rimedi, che non dipendono dal potere dei governi e delle leggi.

L'*umanità* insomma si *evolve* sotto l'influenza delle forze naturali esteriori da cui trovasi circondata; si *incivilisce* mediante il *contatto* ed il *commercio* delle varie genti che entrano a costituirla; e infine *progredisce* in quanto ripie-

gandosi in sè stessa, diviene consapevole del proprio fine, e si accinge volenterosa al conseguimento di esso. Mentre da una parte l'*evoluzione* è un concetto tratto dallo studio della *vita organica,* che indica specialmente la *vita fisica* e *naturale* dell'umanità; l'*incivilimento* invece è un concetto *storico* e *comparativo,* che ne esprime di preferenza la *vita storica* e *sociale,* e infine il *progresso* è un concetto pressochè *ideale* ed *astratto* che ne designa sopratutto quella *vita intima* e *spirituale,* la quale, per usare un' espressione del Messedaglia, deve essere misurata di preferenza *alla stregua del suo valore morale.* — Fra tutti poi significano una vita che è unica e complessa ad un tempo; i cui varii fattori, mentre hanno tutti una propria funzione, si intrecciano e cospirano però costantemente fra di loro ed operano, per dir così, a forze riunite.

240. Questo è il mirabile intreccio della vita sociale ed umana; ma il medesimo non toglie, che nei diversi momenti della vita sociale possa anche preponderare l'uno o l'altro fra questi varii aspetti di una vita unica e complessa (1).

Che anzi la vita dell'umanità in genere, come quella di ogni razza, o popolo, ed anche quella di ogni individuo, sembra passare per periodi diversi.

Nel primo periodo della *vita storica* e *sociale* dell'umanità, che si esplicò nell'Oriente, prevalse sopratutto l'*evoluzione*; perchè in esso l'umanità obbedì inconsapevole agli istinti della propria natura, e quasi non sentì che gli affetti del sangue, e non comprese che la natura esterna nelle sue bellezze. — Nell'antichità classica invece essa impresse le più grandi vestigia

(1) Così, ad esempio, vi hanno delle epoche in cui nella vita di un popolo preponderа l'*evoluzione*, come quando in esso si verifica un rapidissimo aumento di popolazione, e dell'altre, in cui l'incremento nella vita economica ed intellettuale può non essere accompagnato da un *progresso* corrispondente della vita morale. Vedi in proposito il MESSEDAGLIA, *Prelezione* 1879-80, *Archivio di statistica*, anno v, fasc. 1°, pag. 17 a 26.

del proprio *incivilimento*, e venne in certo modo deificando la propria natura colle sue virtù e colle sue passioni, e, dopo aver cominciato col conflitto dei popoli e delle razze, sembrò terminare confidando in una comune parentela di tutti gli umani. — Da ultimo nell'età moderna l'*umanità* apparve in certa guisa più ripiegata in se stessa, più irritabile, più nervosa, più mal paga di se medesima, più anelante all'infinito; ora baldanzosa tanto da voler guardare in faccia l'*assoluto*, ed ora così umile e dimessa da non osare quasi sollevare l'occhio dal suolo; e cominciò a figgere il suo sguardo nel proprio *avvenire*, e a lottare per un *progresso*, che essa riconosce ormai essere la legge della propria natura. — Sembrò dapprima essere il *senso*, il *bisogno*, l'*istinto*, l'*utilità*, il *piacere*, la *forza*, la *natura*, la *materia* insomma che cercava di svegliare lo *spirito* intorpidito della società umana; mentre invece ora è lo *spirito* coi suoi ideali, coi suoi sconforti, coi suoi scoraggiamenti, colle sue aspirazioni all'*infinito*, che tormenta assiduamente la *materia* per infondere in essa la celerità del suo pensiero, e per spirare in essa un alito della propria vita.

È lecito pertanto di conchiudere che l'*umanità* fu costantemente governata da una legge di *spiritualizzazione progressiva*, ossia da una legge di graduata prevalenza dello *spirito* sulla *materia*, la quale però non potrà mai spingersi a tale da annullare affatto l'esistenza di quest'ultimo elemento; perchè allora l'uomo e l'umanità entrerebbero in una condizione novella, che non può essere concepita dal nostro intelletto, nè essere significata con parole.

241. Siccome poi il mondo sociale ed umano viene ad essere collocato frammezzo al mondo della *natura*, in cui domina la *necessità*, e al mondo dello *spirito* che anela costantemente alla *libertà*, così la *legge*, che lo governa, consiste essenzialmente in una *universale coazione*, della quale si può dire che:

Volentes ducit, nolentes trahit.

Questa *coazione,* come lo indica la parola, non è più da una parte la *necessità* fatale della natura, e dall'altra non è neppure la *libertà* senza ostacoli, a cui anela lo *spirito;* ma è come una risultante fra questi due estremi, per cui negli atti tutti così di un individuo come di un popolo può scorgersi una parte, che deve essere attribuita alla *libertà* dell'individuo, e una parte, che dipende dall'*influenza* del *gruppo sociale,* a cui esso appartiene; una parte parimenti che costituisce come il còmpito e la missione di ogni individuo, di ogni famiglia, di ogni città e di ogni nazione, e un'altra invece che sembra essere l'intento comune, a cui deve intendere, voglia o non voglia, l'universalità del genere umano.

242. Dopo ciò è facile il comprendere che anche la vita della sola umanità può somministrare inesauribile argomento alla *scuola positiva,* che ne osserva e studia l'*evoluzione;* alla *scuola storica* che *raffronta* i varii gradi per cui essa passò nel proprio *incivilimento;* e infine alla scuola *ideale,* che *astraendo* riesce a foggiare quegli *ideali,* che servono quale stregua per poter misurare il vero *progresso* del genere umano.

Sarà soltanto l'*osservazione* paziente, longanime della *scuola positiva,* che potrà *scoprire* quella lenta e graduata *evoluzione,* che, sopratutto nel periodo delle *origini,* governa la vita dell'*uomo,* della *società,* del *linguaggio,* del *diritto,* della *religione,* della *scienza,* e di qualsiasi fenomeno ed istituzione sociale. Parimenti sono soltanto le vaste *comparazioni,* a cui ne invita la *filosofia della storia,* che possono condurre l'uomo a ravvisare le *leggi storiche costanti,* che governano la società umana nel proprio *incivilimento.* Infine è solo mediante un'*astrazione* profonda dai fatti particolari, che si può scorgere ed indovinare l'*ideale,* che viene ad essere meta alla *umanità* nel suo *progresso.*

Ond'è che queste varie scuole, anzichè essere nemiche fra di loro, contribuiscono fra tutte ad esplicare sotto tutti i suoi

aspetti l'intelligenza dell'uomo; da una parte la *scuola positiva* personifica e compendia in se stessa i risultati, a cui perviene la *potenza osservatrice* dell'uomo, e ci descrive in ogni tempo l'*uomo* e *l'umanità reale*, quale cioè esiste in effetto, senza obbliare ciò che vi ha di triste e di malvagio nella sua natura; e dall'altra la *scuola ideale* corrisponde e personifica in se stessa la *ragione speculativa* ed *astratta*, che ci descrive l'*uomo* e l'*umanità ideale*, quale cioè dovrebbe essere, elevando sopratutto il lato morale e spirituale di essa; mentre la scuola *storica*, sopratutto amica alle *comparazioni* ed ai *raffronti*, col mettere di fronte l'*uomo* e l'*umanità*, quali compariscono nei diversi punti del moto, dello spazio e del tempo, viene esponendoci la via tenuta dalla società umana per trasformare l'*uomo reale* di Tacito nell'*uomo ideale* di Platone.

Esse si servono per tal modo reciprocamente di controprova, e quella evidenza e certezza, che non può essere ottenuta da una soltanto di esse, può essere ottenuta mediante la cooperazione di tutte; per cui è sopratutto nel dominio delle cose sociali ed umane che si può ripetere col Vico: *verum et factum inter se convertuntur*.

Di qui conseguita eziandio che il naturale *indirizzo* e *temperamento* delle *scienze sociali*, le quali frammezzano fra le *scienze fisiche* da una parte e le *metafisiche* dall'altra, più non le conduce esclusivamente ad *osservare* i *fatti*, come accade delle scienze *fisiche*, nè unicamente ad *astrarre* per giungere alla contemplazione della *idea*, come accade delle scienze *metafisiche* ed *ideali*; ma le invita piuttosto a *comparare* e a *raffrontare* costantemente i *fatti* coll'*idea*; cosicchè la *storia* delle cose umane, mentre sotto un aspetto si presenta come una serie pressochè interminata di *fatti* succedentisi gli uni agli altri, sotto un altro appare come la *realizzazione progressiva* di una grande *idea*.

---

§ 3°

Contributo rispettivo di queste varie scuole alla formazione della scienza del diritto.

243. Come ciascuno di questi metodi abbia recato alcuno dei concetti essenziali e costanti sovra cui poggia la scienza del diritto. — 244. Come le nozioni, che ebbero a formarsi del diritto, le scuole positiva, storica ed ideale siano aspetti essenziali e costanti di un medesimo concetto e si compiano a vicenda. — 245. Come anche nel dominio giuridico si verifichi una reciproca conversione fra il reale e l'ideale, ed una progressiva spiritualizzazione.

243. Da ultimo, anche nella *scienza del diritto*, che è uno degli aspetti della vita intellettuale della società umana, vengono a riflettersi in cerchia sempre più circoscritta, ma con uguale regolarità e costanza, i medesimi principii e le medesime leggi.

Anche per apprendere il *diritto* in tutta la ricchezza delle proprie forme, vuolsi *osservarlo* nei *fatti*, *confrontarlo* nei varii *momenti* della sua *vita storica*, e *astrarre* per comprendere *l'idea*, alla cui attuazione esso deve informarsi. *Osservandolo* nei *fatti*, si possono sopratutto discoprirne le *origini*, che sembrano celarsi nei misteri della *evoluzione*; *comparandolo* nella *storia*, si rintracciano quelle *leggi storiche costanti*, che governano quell'*incivilimento* del diritto, che si opera mediante il contatto dei varii popoli; e per ultimo, *astraendo*, si afferrano quei *principii di ragione*, che debbono essere di stregua per giudicare del suo vero ed intimo *progresso*.

Osservando il diritto nei *fatti*, si riscontrò dapertutto l'esistenza di un *diritto positivo*; *comparando* le legislazioni dei varii popoli, si giunse al concetto di *un diritto comune a*

tutte le genti; e infine, *ragionando* ed *astraendo*, si pervenne al concetto di un *diritto naturale, razionale* ed *ideale.* Di questi il primo è il frutto di una *forza* o *necessità sociale;* il secondo è il risultato del *consenso* dei popoli; mentre l'ultimo è invece promulgato dalla stessa *ragione.*

Di qui anche la distinzione della *scienza del diritto* in tre aspetti essenziali e costanti, perchè quell'aspetto di essa che lo studia, quale esiste nei *fatti,* chiamasi *giurisprudenza;* quello, che *confronta* il diritto, quale si esplicò nelle legislazioni dei diversi popoli e nei varii tempi, chiamasi *storia del diritto* e *legislazione comparata;* e quello infine, che studia il *processo ideale* del medesimo nella società umana, chiamasi *filosofia del diritto.*

244. Gli è perciò necessità conchiudere che l'affermazione della *scuola positiva,* che considera il diritto come il *prodotto naturale* della *evoluzione* di un popolo (Spencer); quella della *scuola storica* che lo ritiene come *l'espressione della coscienza sociale* in un'epoca determinata (Savigny); e quella infine della *scuola ideale,* che lo riguarda come una *nozione astratta,* che viene esplicandosi dialetticamente in tutte le conseguenze di cui può essere capace (Hegel), quando fossero considerate l'una disgiuntamente dall'altra, sarebbero tutte incomplete. Riguardate invece queste varie *nozioni* del diritto in quanto si integrano, si compiono, e si intrecciano a vicenda, sono altrettanti aspetti di un unico *diritto:* il quale sotto un aspetto è un *organismo,* che lentamente e gradatamente si *evolve;* sotto un altro è l'espressione della coscienza giuridica dei varii popoli, che si *incivilisce* mediante il ravvicinamento che si opera fra essi; e sotto un terzo infine è un complesso di conseguenze, che si vengono deducendo dalla grande *idea del giusto,* che sempre *progredisce* per opera dell'intelligenza dell'uomo.

Anche nel diritto pertanto l'*osservazione positiva* e *paziente* dei *fatti,* la *comparazione storica* delle varie *leggi* e l'*astra-*

zione ideale si servono a vicenda di controprova, e quella convinzione, che mal potrebbe scaturire da uno di questi metodi soltanto, sgorga inevitabile dalla coordinazione di tutti.

245. Anche qui non può dirsi che il *reale* sia *razionale* e viceversa; ma si deve dire invece che il *reale* viene convertendosi in *razionale* e il *razionale* immedesimandosi nel *reale*, che i *fatti* cioè servono a confermare l'*idea*, e che l'*idea* tende a diventare l'ispiratrice dei *fatti*.

Pertanto, anche nel dominio del diritto, viene a riflettersi quella legge di *spiritualizzazione*, che è propria della *società umana*, in virtù della quale la *ragione* viene col tempo acquistando prevalenza sulla *forza*, lo *spirito della legge* sulla *lettera* di essa, il *vero* sul *certo*, l'*equità* sullo *stretto diritto*, senza che però le cose possano pervenire a tale che l'uno elemento possa essere compiutamente assorbito dall'altro, e che scomparisca dal diritto quel dualismo, e quella contrarietà di principii opposti e contrari, che corrispondono al dualismo e alla contrarietà di principii, che trovansi armonizzati nella stessa natura dell'uomo, e quindi anche in quella del diritto.

Intanto il metodo di sua natura più acconcio per far evitare qualsiasi esagerazione od eccesso nelle investigazioni delle cose *sociali e giuridiche* è sopratutto il *metodo storico e comparativo*, quale fu inteso e praticato dai giureconsulti Romani, nel senso cioè che esso non soltanto non escluda, ma invece supponga da una parte l'attenta *osservazione* delle nuove *condizioni di fatto*, e dall'altra abbia dinanzi a sè costantemente un *ideale di ragione*, a cui gradatamente intenda nel suo *progresso*.

Definita così la questione del *metodo*, che domina sovrana nella formazione del *diritto* come *scienza*, importa venire all'esame dei sistemi, che furono posti a base del *diritto* come *legge*.

LIBRO III.

Studio comparato intorno alle dottrine che ricercano il fondamento del diritto come legge.

CAPITOLO I.

Genesi psicologica delle scuole che pongono il fondamento della legge nell'utile, nel giusto o nell'onesto.

246. Necessità di cercare nelle tendenze essenziali e costanti della volontà umana la genesi dei sistemi che comparvero nel diritto come legge. — 247. Tendenza necessaria della volontà al bene, e aspetti essenziali, sotto cui questo si presenta alla medesima. — 248. Indistinzione primitiva dei varii aspetti del bene, e graduata distinzione, che venne facendosi fra utile, giusto ed onesto. — 249. Svolgimento nell'età moderna di una scuola moralista, di una scuola dei giuristi, e di una scuola utilitaria.

246. A quella guisa che l'origine prima dei diversi *indirizzi* comparsi nel *diritto* quale *scienza* dovette essere cercata nei diversi mezzi, di cui può valersi l'*intelligenza* dell'uomo per apprendere il *vero;* così l'origine prima dei fondamenti diversi, che furono assegnati al *diritto* come legge, deve essere rintracciata nelle tendenze essenziali e costanti della *volontà umana.* Il motivo sta in questo che come la *ragione* dell'uomo è la creatrice di tutti i *metodi scientifici*, così l'ispiratrice delle *leggi* di tutti i popoli e di tutti i tempi è pur sempre la *volontà* dell'uomo, in quanto che le *leggi umane* non possono essere che « l'espressione della volontà collettiva e sociale più o

meno bene interpretata ». Ora al modo stesso che l'*intelligenza* dell'uomo non può per necessità della propria natura avere altro scopo che il *vero,* così la sua *volontà* ha pure una invincibile tendenza al *buono*; d'onde conseguita che il *giusto,* il quale, in quanto è argomento del diritto come *scienza*, appare come un aspetto del *vero,* in quanto invece viene ad imporsi alla *volontà* e ad ispirare la *legislazione* non può essere che un aspetto del *buono.*

Ciò però non toglie che come la *scienza* può talora scambiare il *falso* per il *vero,* così anche la *legislazione* possa talvolta confondere il *male* col *bene;* ma questo soltanto accade perchè come per la *intelligenza* il *falso* prende talvolta la parvenza del *vero,* così alla *volontà* dell'uomo il male si presenta talvolta sotto le apparenze del *bene* (1).

247. Di qui conseguita, che come tutti i metodi seguiti nel diritto come *scienza* erano concordi in dire che essi si proponevano di raggiungere il *vero;* così tutte le scuole, che cercano un fondamento al diritto come *legge*, sono concordi in dire che questo fondamento non può essere che il *bene* dell'uomo; ma le divergenze incominciano senz'altro allorchè si tratta di determinare in che consista quel *bene,* che deve essere posto quale fondamento alle umane legislazioni.

Il *bene,* che è la meta costante, a cui la *volontà* intende in tutti i suoi sforzi e conati, si presenta a questa sotto sembianze diverse, che corrispondono ai varii aspetti, sotto cui può essere riguardata la natura dell'uomo. Vi ha un primo aspetto del *bene,* che è come un *istinto* per l'uomo e corrisponde sopratutto all'*elemento sensibile* di esso, e questo suol essere chia-

---

(1) Tale era già la dottrina di Socrate, secondo il quale *scienza* e *virtù* erano la medesima cosa, donde la conseguenza: che se l'uomo *conosce* veramente il *bene* non può a meno di *operarlo.* Senofonte, *Dei detti e fatti memorabili di Socrate,* lib. III, cap. IX, 4, 5, trad. Bertini, pag. 25. V. sopra, parte I^a, n° 49, pag. 123.

mato *piacere, felicità, utilità;* ve ne ha un secondo, che costituisce l'*aspirazione* costante dell'uomo, in quanto è un essere *morale* e *spirituale*, e questo suole essere indicato coi vocaboli di *virtù*, di *onestà, di bene morale;* e infine vi ha un terzo aspetto del *bene,* che tiene dell'*istinto* e dell'*aspirazione* ad un tempo, ed è come un *sentimento,* che si risveglia nell'uomo quando egli si trova di fronte ad altri uomini, e questo corrisponde alla *natura socievole* dell'uomo, e può essere chiamato *buono-equo, giusto*, od anche *bene giuridico* (1).

248. È impossibile che questi varii aspetti del *bene*, come quelli che si intrecciano meravigliosamente fra di loro, possano d'un tratto essere distinti e sceverati gli uni dagli altri dalla intelligenza dell'uomo primitivo, e quindi il *bene* si presentò dapprima alla *volontà* degli umani in una sintesi confusa ed indistinta, per cui essi chiamarono *bene* in genere « tutto quello che concorresse in qualche modo a soddisfare gli *istinti sensibili,* le *tendenze sociali,* e le *aspirazioni morali* della umana natura ».

Tale fu il concetto del *bene,* quale ebbe ad essere formolato in Oriente, ove la legislazione ripete frequentemente che il sovrano deve essere come un padre per i proprii sudditi, e che la *legge* deve proporsi quale scopo il *bene comune di tutti.* Tuttavia anche nell'Oriente già occorrono le traccie di una distinzione dei varii aspetti del *bene*, e vi ha fra gli altri un notabile passo del Codice di Manù, ove è scritto: « A detta di alcuni uomini assennati il *bene supremo* consiste nella *ric-*

---

(1) La nostra letteratura filosofica è ricca di trattazioni intorno al concetto del *bene.* Senza accennare alle lunghe e profonde meditazioni sull'argomento dell'Aquinate e dell'Alighieri (V. in proposito l'Ozanam, *Dante e la filosofia cattolica nel* xiii *secolo.* Cap. IV, pag. 147), mi basterà ricordare lo Sforza Pallavicino, *Del bene,* libri 4, ed. Silvestri. Milano, 1831; ed il Gioberti, *Del buono.* Così l'uno come l'altro consentono in dire, che il concetto di *buono* in senso largo comprende anche il concetto di *utile,* di *piacevole,* di *bello,* di *conforme ad uno scopo.* V. il Pallavicino, *Del bene,* lib. I, cap. x, ed. cit., vol. I, p. 22; Gioberti, *Del buono,* Proemio. — Cfr. anche il Janet, *La morale.* Paris, 1874, ch. i, ii.

chezza e nella *virtù;* secondo altri, nel *piacere* e nella *ricchezza;* secondo altri ancora nella sola *virtù;* e secondo altri infine, nella *ricchezza;* ma è la riunione dei tre, che costituisce il vero *bene,* e questa è decisione formale » (1).

Questi varii aspetti del *bene,* che mal riuscivano a distinguersi in Oriente, già cominciarono ad essere variamente esplicati nell'antichità classica. La Grecia infatti coi suoi *filosofi* svolse il *bene* sopratutto sotto l'aspetto *etico* e *morale;* Roma invece coi suoi *giureconsulti* lo comprese di preferenza sotto l'aspetto *giuridico;* mentre gli antichi Germani (simili in ciò a tutte le genti primitive) se si disposero a rinunziare al preteso diritto di *privata violenza*, lo fecero sopratutto per considerazioni di *utilità,* come lo prova il sistema delle *composizioni a danaro,* mediante cui venne introducendosi gradatamente fra essi la sicurezza pubblica e sociale.

In questo periodo pertanto è in Grecia e in Roma, dove i varii aspetti del *buono* cominciano a ricevere una esplicazione scientifica.

Il concetto di *bene,* quale si rinviene in Socrate, è ancora un concetto eminentemente sintetico, che comprende tutto il *bene* conveniente alla integra natura dell'uomo, sebbene egli già cominci a dare una preferenza all'*aspetto etico* del *bene* (*virtù*) sull'*aspetto sensibile* di esso (*felicità*), come lo dimostra la splendida allegoria di Ercole al bivio, da lui attribuita a Prodico suo maestro (2). Il dualismo invece intorno al concetto del *bene* già apparisce evidente in Platone ed Aristotele; perchè mentre Platone assegna come scopo alla *città* l'esercizio della *virtù,* Aristotele invece intende per *bene* la *felicità comune,*

---

(1) Cod. di Manù, lib. II, 224.

(2) V. SENOFONTE, *Memorabili,* lib. II, cap. I, ove, in un dialogo con Aristippo, Socrate attribuisce al sofista Prodico suo maestro la splendida allegoria di Ercole al bivio fra la *felicità* da una parte e la *virtù* dall'altra, che lo sollecitano a seguirle. Trad. Bertini, pag. 54.

sebbene con questo vocabolo egli comprenda anche la *virtù* (1). Il quale dualismo viene poi a spingersi alle estreme conseguenze in Zenone che tutto riduce alla *virtù* ed all'*onesto;* e in Epicuro che tutto riduce al *piacere* ed all'*utile*.

La Grecia non cercò poi di riavvicinare i due termini estremi; ma questo fu l'intento sommo dei romani giureconsulti, dei quali si può dire che furono in continuo sforzo per armonizzare nel *giusto* l'*utile* e l'*onesto*, o, come essi dicevano, il *buono* e l'*equo;* donde quei costanti dualismi, che si riscontrano nella giurisprudenza Romana (2).

249. Nell'epoca moderna poi questi tre aspetti essenziali del *bene*, rispondenti alla natura dell'uomo e perciò alle tendenze costanti della volontà umana, comparvero distinti gli uni dagli altri, e ciascuno di essi trovò una scuola, che lo considerò quale fondamento esclusivo delle umane legislazioni.

Hobbes infatti enunzia nettamente, che la *legge* non può avere altro scopo che l'*utile* dei sudditi e la comune *difesa*. Grozio invece pur riconoscendo che l'*utile* è uno stimolo all'attuazione del *giusto*, trova che l'intento essenziale che le *leggi* si debbono proporre è il *giusto*; mentre per ultimo Kant, dopo aver definito l'*onesto* ed aver considerato il medesimo come il fondamento della *Metafisica dei costumi*, viene a riguardare il *giusto* come uno degli aspetti dell'*onesto*, sebbene abbia assegnato al medesimo un dominio separato e distinto (3).

---

(1) Aristotele, *Politica*, lib. III, cap. iv, 3 e 4, Lo Stuart Mill, fra gli altri, parla del *giudizioso utilitarismo* di Aristotele. V. *La libertà*, trad. Marsiaj, cap. I, pag. 37.

(2) È per questo motivo che il nostro Gravina (*De origine Romani iuris*, Praefatio) ebbe a dire, paragonando i Romani ai Greci: « *Itaque contemplatio Graecorum otiosa et iners a nostris operosa reddita est, atque frugifera* », espressione che, presa alla lettera, può forse essere esagerata, perchè la speculazione greca fu lungi dall'essere oziosa ed inerte; ma che intanto indica il carattere pratico che i Romani seppero dare alle dottrine speculative dei Greci.

(3) V. sopra il raffronto fra le dottrine di questi tre autori, parte II, n° 163, pag. 311, nota 1ª.

Mentre si vengono così delineando le direzioni delle varie scuole, non mancano coloro, che tentarono fin da principio di metterle d'accordo con una sintesi potente. Fra gli altri il grande Leibnitz distinse nel *diritto naturale* gradazioni diverse. Questo per lui comprende in primo luogo il *ius strictum* di Hobbes, che si limita al *neminem laedere;* poi l'*aequitas* di Grozio, che già suppone una certa proporzione, misura e congruenza di parti, e ha per fondamento l'*unicuique suum tribuere;* e infine contiene anche la *pietas* del Pallavicino, il cui sommo precetto consiste nell'*honeste vivere* (2).

Questa sintesi tuttavia, come anche quella che più tardi ebbe ad essere escogitata dal Vico, non potevano arrestare il naturale corso delle cose, il quale esigeva che ciascuna *tendenza* della volontà umana venisse esplicandosi per modo da dare tutto ciò che da essa potesse aspettarsi. Quindi è che nell'età moderna noi vediamo svolgersi disgiuntamente e pressochè di fronte varie scuole, che possono prendere rispettivamente i nomi: di *scuola moralista,* il cui concetto informatore è l'*onesto;* di scuola dei *giuristi,* che si ispira costantemente al concetto di *giusto;* e di scuola *utilitaria,* che non riconosce altro fondamento alle leggi umane che l'*utile;* sebbene, frammezzo al lottare delle scuole esclusive, si mantenga eziandio costante e perenne la tradizione di coloro, che cercano di coordinare questi varii aspetti del *bene* col dare all'*utile,* al *giusto* ed all'*onesto* la parte, che rispettivamente loro appartiene.

---

(2) Leibnitz, *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, § 74, 75, 76. L'edizione, di cui mi servo, fa parte di una raccolta col titolo: *Variorum opuscula ad cultiorem jurisprudentiam assequendam;* Pisis, anno 1759, tom. II, pag. 205 e 206. Cfr. Janet, *Histoire de la philosophie morale et politique.* Paris, 1858, tome II, pag. 274.

CAPITOLO II.

Svolgimento rispettivo di queste varie scuole.

§ 1°

La Scuola moralista.

250. Antica origine di questa scuola e svolgimento che essa ricevette in Grecia. — 251. Sua rinnovazione nell'epoca moderna per opera di Kant, e svolgimento della medesima in Germania. — 252. Principii fondamentali di questa scuola, secondo il Mamiani. — 253. Costanza della medesima nella storia del pensiero umano.

250. Sebbene la *scuola moralista,* che considera la *legge giuridica* come un aspetto della *legge etica o morale*, e le assegna quale unico fondamento il concetto di *onesto,* sia, come sistema, propria dell'epoca nostra, tuttavia il concetto informatore di essa è antichissimo e pressochè coevo alle origini della società umana. Così, ad esempio, quella idea comune a tutte le società primitive, che la *legge* sia *una manifestazione della volontà divina — munus et inventum Dei* — deve di necessità essere considerata come una conseguenza di questo concetto, essendo a tutti noto che la prima *morale* ebbe del tutto a confondersi colla *religione.*

Allorchè poi l'uomo, fatto già più fiducioso nelle sue forze, tentò colla *ragione* di cercare il fondamento delle proprie leggi, l'*elemento etico e morale* del *diritto* ebbe a ricevere uno svolgimento scientifico, specialmente nella Grecia.

Presso i Greci, infatti, lo *Stato,* la πόλις ebbe una missione

non solo *giuridica,* ma sopratutto *etica* e *morale,* in quanto che essi riguardarono la *città* come un istituto di *morale educazione,* e quindi ritennero lo *Stato* come la fonte dell'*Ethos* (costume) e la *legge* dello *Stato* come una *legge* eminentemente *etica,* che esigeva la volontaria e incondizionata sottomissione per parte dell'individuo. Di questo concetto si trovano le traccie in tutti i filosofi Greci, non eccettuati gli stessi Epicurei; ma quelli fra i filosofi, che svolsero di preferenza questo *elemento etico* del diritto, furono Platone dapprima e dopo di lui Zenone lo stoico (1).

251. Nell'epoca moderna poi, non ostante la maggior distinzione che venne operandosi fra la *politica,* il *diritto* e la *morale,* si mantenne però sempre una scuola, la quale si propose di mettere sopratutto in evidenza ciò che vi era di *etico* e di *morale* nel *diritto.* Iniziatore di essa deve ritenersi Emanuele Kant, il quale riduce essenzialmente il *diritto* ad una *morale esteriore*, ad una *morale* cioè munita di *coazione,* che « governa i rapporti esteriori fra uomo ed uomo, ed ha per iscopo di far coesistere la libertà di ciascuno colla libertà di tutti ». Questa scuola poi ebbe una tradizione non interrotta specialmente in Germania, ove gli autori anche recenti cercano costantemente di fondare il *diritto naturale sull'etica*, e sostengono perfino che lo stesso Kant avrebbe soverchiamente disgiunto il dominio del *diritto* da quello dell'*etica* (2).

Tuttavia anche presso di noi si possono trovare nettamente riassunti i principii di questa scuola dal Mamiani in un'ampia e nobile discussione, che egli ebbe col Mancini intorno ai fon-

(1) Ciò è provato nella parte Iª, lib. II, cap. II, dove si contiene l'esposizione dello svolgimento ideale che ebbe a ricevere il diritto in Grecia.

(2) V. Trendelemburg, *Diritto naturale fondato sull'etica*, § 15, ove sono anche accennati gli autori, che poggiano la dottrina filosofica del diritto sul fondamento dell'*etica*. Trad. Modugno, pag. 21.

damenti della filosofia del diritto e singolarmente del diritto di punire (1).

252. Dedito quale egli era di preferenza agli studi metafisici, ed ispirato in parte alle idee di Emanuele Kant, il Mamiani fu naturalmente condotto a considerare il *diritto* come un aspetto della *morale*. Secondo l'insigne filosofo « non si dà al mondo un principio morale, ed uno giuridico o politico; ma esiste solo il principio morale, ed è esso che domina, ordina e si compenetra in tutte le scienze civili». Il *diritto* non viene così ad essere che un aspetto dell'*etica universale;* il che in altri termini significa che il *giusto* deve essere considerato unicamente come uno degli aspetti dell'*onesto*. Secondo la sua dottrina, la grande legge degli esseri intelligenti può essere ridotta al principio: *opera il bene per il bene*, od in altri termini anche alla massima: *partecipa al bene assoluto*. Quanto alla convivenza cogli altri uomini e all'obbedienza alle leggi positive poste dalla volontà comune, l'una e l'altra in tanto sono *obbligatorie* e costituiscono un *dovere* per l'uomo, in quanto esse sono un mezzo indispensabile per il compimento della *destinazione morale* dell'uomo, per poter cioè recare in atto quella partecipazione al *bene assoluto*, che è l'unica missione dell'uomo.

Parimenti, seguendo sempre a fil di logica il medesimo principio, anche il *diritto di punire* spettante alla società umana non può trovare un fondamento che nel principio che « *il male merita male* », per guisa che anche la *pena* deve mirare sopratutto alla *espiazione* del male, che si è compiuto col misfatto, e si può riguardare con Hegel come « la negazione e la cancellazione del misfatto ».

Questa dottrina poi presenterebbe, secondo il Mamiani, l'al-

---

(1) Mamiani e Mancini, *Fondamenti della filosofia del diritto*. Sono lettere fra i due illustri autori, che furono più volte pubblicate. Mi valgo della 4ª edizione fatta a cura del prof. Albini. Torino, 1853.

tissimo vantaggio di edificare tutta la scienza sopra un unico concetto, che è quello della *partecipazione al bene assoluto* per quanto questa possa essere consentita alla finitezza dell'umana natura (1).

253. Questa scuola corrisponde ad una delle tendenze essenziali della volontà umana, ed anzi alla più nobile ed elevata fra tutte, cioè alla tendenza verso il *bene morale;* ed è perchè concreta e personifica in se stessa una tale tendenza, che essa sta come torre che non crolla nella storia del pensiero umano; nella quale però le sue aspirazioni, alquanto mistiche ed ideali, sono temperate da scuole contrarie ed opposte, quale è quella, ad esempio, che dà alle leggi umane un intento loro proprio, che consiste nell'attuazione del *giusto.*

---

§ 2°

La Scuola dei giuristi.

254. Antichità del concetto ispiratore di questa scuola e svolgimento che esso ebbe a ricevere sopratutto in Roma. — 255. Come questa scuola anche nell'età moderna sia quella degli autori che si ispirarono di preferenza alla giurisprudenza Romana. — 256. Principii di essa, quali furono formolati dal Mancini e sua costanza negli studi giuridici e sociali.

254. Anche questa *scuola,* in quanto costituisce un *sistema,* può dirsi moderna, poichè furono soltanto i filosofi moderni, che diedero opera a distinguere nettamente il dominio del *diritto* da quello della *morale* e da quello della *politica;* ma il concetto ispiratore di essa rimonta alle prime origini della società.

---

(1) Queste dottrine del Mamiani sono ricavate dalle sue varie lettere, e sopratutto da quelle che furono da lui scritte in risposta a quelle del Mancini. Ediz. cit., pag. 171 a 311.

Infatti, la nozione del *giusto*, quale vincolo della società umana, già compare nell'Oriente, ove si pone come primo fra gli ufficii del sovrano quello di rendere e amministrare l'umana giustizia; ma il popolo, che ebbe poi pressochè immedesimato col proprio genio il criterio istintivo del *giusto*, fu certamente il Romano. La storia della Giurisprudenza Romana può ridursi tutta all'elaborazione dell'idea del *giusto*; ed è degnissimo di nota, che questo concetto nel proprio sbocciare, tanto nella coscienza del popolo quanto in quella dei giuristi, si presenta indicato con un duplice vocabolo, quello cioè di *bonum aequum*, quasi ad indicare il duplice elemento di *utile* e di *onesto*, di *buono* e di *equo*, che entra a costituire il *giusto* propriamente detto. Per i Romani la Giurisprudenza è « l'*arte dell'equo e del buono* », ossia, in altri termini, l'arte di saper applicare l'*equità*, la proporzione, la misura nella ripartizione dei *beni* fra gli uomini, intendendo per *beni* tutto ciò che possa in qualche modo essere di giovamento all'uomo: *naturaliter enim bona ex eo dicuntur*, scrive Ulpiano, *quod beant; beare autem est prodesse* (1).

È questa duplice natura del *giusto*, per cui esso da una parte confina coll'*utile*, e dall'altra coll'*onesto*, che è la chiave di tutti i dualismi, che si presentano nel diritto Romano, fra lo *strictum ius* da una parte e la *aequitas* dall'altra, fra l'*utilitas* e l'*honestas*. Gli è perciò che con piena consapevolezza i giureconsulti dell'impero si chiamarono filosofi e sacerdoti del *giusto* e dell'*ingiusto*. Questo concetto infatti si elabora costantemente nella Giurisprudenza Romana, in quanto che i giureconsulti cominciano in certo modo dal *giusto legale*, dal *giusto* cioè risultante dalla conformità di un atto colle solennità prescritte dalla legge positiva (come quando essi parlano di *iustae*

(1) Leg. 49, dig. (L, 16). Cicerone ebbe pure a dire: *Quod autem bonum certe utile* (*De officiis*, III, 8).

nuptiae e di *iustum testamentum*) e solo più tardi si vengono gradatamente avviando verso la *giustizia naturale*. Questa poi per i Romani ha per còmpito essenziale il *cuique suum tribuere*, mentre il *neminem laedere* e l'*honeste vivere* non segnano che i confini estremi del dominio giuridico. L'*utile* e l'*onesto* sono così collocati ai confini del *giusto*, e dall'uno e dall'altro partono e si diffondono correnti di forza creatrice, per cui le innovazioni, che si introducono nel diritto, ora si ispirano all' *utilitas* ed ora all'*honestas*. Il loro *aequum* è così chiamato *ab aequando*, cioè dall' eguagliare, dal commisurare, dal proporzionare la disposizione giuridica alla varietà dei casi; esso è quello che: *paribus in casibus paria iura desiderat*, mentre in casi diversi richiede proporzioni anche diverse. Il *bonum* poi, secondo i Romani, comprende tutto ciò che conferisce alla vita beata dell'uomo, e quindi, mentre da una parte contiene tutto ciò che è in qualche modo *utile* alla vita dell'uomo, dall' altra è pur sempre compenetrato da un soffio di *onesto* e da un *alito morale*, secondo il grande insegnamento di Papiniano: *Quae facta laedunt pietatem, existimationem, verecundiam nostram, et, ut generaliter dixerim, contra bonos mores fiunt, nec facere nos posse credendum est* (1).

255. Allorchè poi nell'epoca moderna ebbe a risorgere la scienza del diritto, non poteva a meno di rivivere anche questa tradizione, e questa si rinviene sopratutto in filosofi, come Lei-

---

(1) Leg. 15, dig. (XXVIII, 7). Quanto ai rapporti fra *bonum utile, bonum honestum* e *bonum aequum*, presso i Romani, è da vedersi il Moriani, *La filosofia del diritto nel pensiero dei giureconsulti Romani*, ove occorre una collezione copiosa di testi relativi a questi concetti, pag. 34 e seg. Intanto non vi ha dubbio che il concetto veramente popolare in Roma, quello cioè che occorreva nel linguaggio dei dotti e nella lingua viva del popolo, era certamente quello di *bonum aequum*. — È anche degno di nota che presso i Romani *honestum, utile* ed *aequum* sono tre addiettivi, che suppongono il concetto di *bonum*, il che dimostra che essi costituiscono tre modalità diverse del *bonum*.

bnitz e il Vico, che avevano dato opera solerte allo studio del diritto Romano, o in giureconsulti, come Ugone Grozio, che compenetrandosi nello spirito della giurisprudenza Romana, avevano finito per attingerne i concetti.

Tuttavia il concetto del *giusto* nell'epoca moderna, sempre per la maggior analisi che in essa si venne facendo dei concetti eterni ed essenziali alla natura dell'uomo, se guadagnò in indipendenza dai dominii attigui dell'*utile* e dell'*onesto*, perdette però in estensione e in larghezza. I dominii dell'*utile*, del *giusto* e dell'*onesto* si vollero non solo distinguere, ma talvolta affatto separare, e gli antichi sacerdoti di una giustizia, realmente vivente nella società umana, quali erano stati i Giureconsulti Romani, si mutarono talvolta in sacerdoti di un *giusto dogmatico* ed *artificiale;* poichè credettero di poter esplicare il *giusto,* facendo astrazione dello *sviluppo economico*, e dal *progresso morale* della società, a cui dovevano applicarlo. Ormai anche a questo proposito si comincia a riconoscere l'errore, come lo comprova il fatto, che dappertutto oggi fioriscono gli studii di comparazione fra la vita economica, giuridica e morale della società umana.

Convien però dire, ad onore del vero, che in Italia la tradizione Romana non ebbe mai ad interrompersi, in quanto che la filosofia civile del Vico, dello Stellini e del Romagnosi cercò sempre di tenere in reciproco commercio elementi, la cui vigoria e floridezza dipende dal loro reciproco intreccio (1).

---

(1) La dottrina, che considera il *giusto* come un concetto mediano fra l'*utile* e l'*onesto*, non è mai venuta meno nella nostra Italia. Se ne possono scorgere le traccie nell'Alighieri, il quale distingueva l'intento della società religiosa da quello della società civile; nel Vico, il quale definiva il *diritto* « *una utilità per eterna misura eguale* », e quindi considerava la *giustizia* come la *distributrice della utilità* in conformità dell'*onesto*; nel Romagnosi, il quale, al modo stesso che definiva il *diritto* una *forza regolata*, così chiamava anche il *giusto* una *utilità regolata* (*Assunto primo del diritto naturale*, § 17); e sosteneva in una sua speciale dissertazione *la necessità di unire lo studio della po-*

256. Ebbe poi occasione di svolgere i principî di questa scuola il giureconsulto Mancini nella discussione sopra ricordata col filosofo Mamiani intorno al fondamento del diritto di punire.

Mentre questi, qual *filosofo*, era partito dal concetto *metafisico* della *partecipazione al bene assoluto*, il *giureconsulto* invece, educato alla scuola dei Romani e ammaestrato dalla grande esperienza del foro della importanza che ha l'elemento dell'*utile* nel dominio del diritto, partì invece dal concetto della *personalità umana;* trovò col Vico « che l'uomo è un essere finito, che intende all'infinito »; che accanto al *bene assoluto*, che è sopratutto argomento della *morale*, vi ha un *bene umano*, in cui occorre un elemento *morale* ed uno *sensibile*, e finì per conchiudere che « anche la condizione dell'*utilità* prendeva il suo legittimo posto nel dominio del *diritto naturale* ». Di qui la conseguenza che il *diritto* e lo *Stato* hanno un intento proprio distinto da quello che si appartiene alla *morale* ed alla *religione;* come pure la conseguenza, che la *pena* non deve soltanto essere *giusta*, ma deve eziandio essere *socialmente utile;* e che ad essa non si deve già proporre come scopo la sola *espiazione morale* del male commesso, ma ancora lo *scopo utile* della *prevenzione* dei delitti. Mentre quindi la *morale* governa gli atti umani nei loro rapporti col solo *bene onesto*, il *diritto* invece governa, secondo il *bene morale* e la

---

litica economia con quello della civile giurisprudenza (Opere, ediz. Degiorgi, vol. VI, p. 67 a 78); lo stesso Rosmini, il quale colloca la scienza del diritto « frammezzo all'*Eudemonologia* ed all'*Etica*, per guisa tale, che con un suo estremo essa si attiene all'una, e coll'altro suo estremo all'altra », e la considera come « una *scienza* che propriamente versa nella relazione di ciò che è *eudemonologico* con ciò che è *morale* » (*Filosofia del diritto*, Introduz. I. Ediz. Milano, 1841, I, pag. 26 e 27); il Minghetti, *Della economia pubblica e delle sue attinenze colla morale e col diritto*, lib. III. Firenze, 1868, pag. 163. Ai quali nomi si potrebbero aggiungere quelli del Carmignani, del Carrara, del Mancini, del Pescatore e di molti altri; ond'è lecito conchiudere che in questa parte la tradizione romana non si è mai intieramente smarrita nella nostra penisola.

utilità ad un tempo, le relazioni degli *individui,* quelle della *famiglia*, quelle del *comune*, quelle della *nazione* e quelle infine fra i diversi *Stati*, senza che la personalità umana venga mai a perdere in questi gradi diversi di associazione la propria importanza.

Vuolsi pertanto conchiudere che anche a questa scuola non è mai mancata, nè può mancare per l'avvenire una tradizione costante; poichè ancor essa ha un fondamento in quella tendenza connaturale all'uomo che lo incalza a vivere in società cogli altri uomini, la quale società sarebbe impossibile senza l'osservanza dei precetti del *giusto*.

Da ultimo, accanto a questa scuola, ne apparisce ancora un'altra, che corrisponde ad un'altra tendenza della volontà umana, la quale, se è forse meno nobile, non è però meno costante e meno estesa, e questa è la tendenza al *bene sensibile*, ossia al *bene utile*.

---

§ 3°

La Scuola utilitaria nelle scienze giuridiche e sociali.

257. Influenza esercitata dall'istinto dell'utile nel porre le prime basi della convivenza sociale. — 258. Caratteri coi quali si presenta la dottrina dell'utile nell'età moderna. — 259. Progressiva evoluzione che ebbe ad avverarsi nella scuola utilitaria da Hobbes a Bentham. — 260. La dottrina dell'utile secondo Bentham. — 261. Svolgimento contemporaneo di questa scuola nell'Inghilterra.

257. Anche la scuola, che pone l'*utile* quale unico fondamento delle leggi umane, come sistema esclusivo, può essere considerata come propria dell'epoca nostra; ma ciò non impedisce che il concetto informatore di questa scuola non sia meno

antico di quelli a cui si ispirano le dottrine fin qui esaminate, e sia anzi quello che esercitò forse una più larga influenza nelle primitive origini della società umana. Il motivo sta in questo che le volontà rozze ed incolte, se talora sono sorde alle idee più nobili ed elevate di *onestà* e di *giustizia,* sentono invece potentissimo lo stimolo dell'*utilità*, la quale fu perciò uno dei motori più efficaci, che venisse incalzando gli uomini a porre le basi della convivenza sociale.

Il paese, in cui il concetto di *utile* cominciò ad essere teoricamente discusso, fu sopratutto la Grecia, ove lo stesso Aristotele pose come scopo dello *Stato* la *felicità* ed il *benessere* dei cittadini; ed ove questa dottrina ricevette uno svolgimento sistematico in Epicuro, il quale considerando il diritto « come un patto generale di *utilità,* inteso a fare in modo che gli uomini non si ledessero reciprocamente fra di loro », pose quel principio, intorno a cui ebbe poscia ad aggirarsi come sopra un perno tutta la scuola dell'*utile* nelle infinite gradazioni dalla medesima assunte.

Di questa dottrina compariscono anche le traccie in Roma, e sembra informarsi ad essa Lucrezio, quando descrive le origini della società umana, come pure Orazio quando, temperando alquanto il concetto di Epicuro, parla di una

Utilitas iusti PROPE *mater et aequi.*

Infine, se si guardi al sistema giuridico vigente presso le genti Germaniche primitive, quasi si direbbe che ivi si verifica la supposizione di Epicuro, in quanto che presso di esse l'impero del *diritto* venne introducendosi sopratutto per mezzo di *composizioni* fra offeso ed offensore, e di *patti di pace* fra le diverse famiglie e genti; le quali composizioni e patti, che si fecero sempre più generali e poi furono resi obbligatorii dalla legge, dovettero certo ispirarsi per parte dell'offeso all'*istinto* dell'*utile* e al *desiderio di pace.*

Ciò significa che l'*istinto* dell'*utile* ha una profondissima radice nella natura dell'uomo, e quindi è naturale che esso abbia sempre avuto un riverbero nelle dottrine giuridiche e sociali.

258. Quanto allo svolgimento di questa scuola nell'età moderna, è a notarsi che in quella maggior analisi, che si venne facendo, dei concetti essenziali all'umanità, anche la dottrina dell'*utile*, come già quella dell'*onesto* e del *giusto*, si presentò con forme più rigide e recise che non avesse nell'antichità Greca.

La dottrina dell'*utile*, come bene osserva il Guyau (1), presso Epicuro aveva ancora la grazia delle antiche statue Greche, non era sottoposta alla rigidezza del calcolo, ed aveva una elasticità che non le toglieva la logica. Per verità il *saggio* di Epicuro era nella sostanza un uomo prudente, che si accomodava alle condizioni sociali in cui si trovava, abbastanza benevolo per gli altri, sensibile all'amicizia e alieno dalle agitazioni di qualsiasi specie, per cui, quando i tempi correvano tristi, egli si chiudeva in se stesso, e si rifugiava nella propria tranquillità ed indifferenza. L'uomo, invece, quale lo descrisse Hobbes, che nell'età moderna può essere considerato come l'iniziatore della scuola *utilitaria* negli studii giuridici e sociali, non ha altro *istinto* che quello della *propria conservazione* e del *proprio interesse*; è attratto dal *piacere* e dall'*utile* con quella stessa necessità con cui i gravi traggono al suolo; potendo, egli vorrebbe tutto per sè, per guisa che se la *forza* e la *necessità di pace* non lo costringessero a venire a patti cogli altri, l'uomo verrebbe ad essere cambiato in lupo per l'altro uomo: « *homo homini lupus* ».

Per tal guisa l'antica dottrina di Epicuro nell'Hobbes diventò più logica, più concatenata e più profonda, ma perdette della pro-

---

(1) Guyau, *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*. Paris, 1878, pag. 188.

pria larghezza. Dell'*interesse* infatti egli non vide che l'aspetto più meccanico, e approfondendo la stretta idea, che se ne era formato, riuscì a collocare il più grande interesse nella *forza* e a consacrare il *dispotismo*, perchè a uomini di tal natura il maggior dono che potesse farsi era quello di stringerli in tali legami, che non si potessero nuocere fra di loro.

259. Altri autori, invece, che vennero dopo di lui, anche partendo dalla dottrina dell'*utile*, riuscirono tuttavia a conseguenze liberali, perchè lo intesero più umanamente; siccome accade di Locke, il quale, pur essendo *utilitario*, professò dottrine altamente liberali, e di Spinoza, il quale, ancorchè stabilisca che unico motore delle azioni dell'uomo è l'*interesse*, e che, di fronte alla natura, il *diritto* e la *forza* sono una medesima cosa, pur tuttavia sostenne il governo democratico; perchè, secondo lui, la maggior potenza politica non è già quella di un despota che ha contro di sè tutto un popolo, ma bensì quella di un governo democratico, che ha per sè l'appoggio della *volontà* generale e spontanea di tutta una nazione (1).

La dottrina dell'*utile* enunziata da Hobbes in tutta la propria crudezza ricevette poi per opera di altri autori un singolare svolgimento.

Così, ad esempio, Elvezio al concetto dell'*utile egoistico* di Hobbes, che rendeva necessario il dispotismo della forza, fece sottentrare il principio, secondo cui l'intento delle azioni e delle leggi in uno Stato deve essere l'*utilità del maggior numero* degli uomini sottomessi allo stesso governo (2).

Egli venne così preparando la via a Geremia Bentham, il quale può essere considerato come l'autore, che ebbe a dare alla

---

(1) SPINOZA, *Tractatus theolog.-polit.*, cap. XVI (*De reipublicae fundamentis*).

(2) HELVETIUS, *De l'esprit*, disc. II, chap. 13. Cfr. il BELIME, *Philosophie du droit*, Paris, 1869, Tome I, chap. VI, pag. 71; il MATTIROLO, *Principii della filosofia del diritto*, Torino, 1871, n. 80 e 81, pag. 76; e il JOUFFROY, *Cours de droit naturel*, dalla lez. 11ª alla 16ª.

dottrina dell' *utile* uno svolgimento sistemantico e coordinato in tutte le sue parti.

260. Per Bentham non è più l'*utile egoistico* di Hobbes, nè l'*utile della maggior parte* di Elvezio, ma bensì la *maggiore felicità del maggior numero possibile*, od anche l'*interesse generale bene inteso* che deve essere l'unica base di ogni ragionamento in fatto di *leggi*. Per lui il conoscere l'interesse generale della comunanza è ciò che costituisce la *scienza della legislazione*, e il trovare i mezzi per realizzare questo interesse generale è ciò che costituisce la *legislazione* come *arte*. Egli non dissente, che si continuino ad usare i vocaboli di *giusto* e di *ingiusto*, di *onesto* e di *disonesto*; ma ciò a condizione di mutare la significazione data a questi vocaboli dalla generale coscienza, e di intendere per *giusto* ed *onesto* ciò che arreca qualche *piacere*, e per *ingiusto* e *disonesto* ciò che arreca qualche *dolore*.

Intanto però l'*utile* è per sè un concetto astratto, e quindi importava scrutare il modo in cui la mente umana era pervenuta alla formazione del medesimo.

Or bene, secondo Bentham, la natura dell'uomo è intieramente sottomessa all'impero del *piacere* e del *dolore*, e in tutte le sue determinazioni non può avere altro scopo che quello di cercare il *piacere* e di evitare il *dolore*.

Fu per mezzo di pazienti *osservazioni* ed *esperienze* sulle varie cose e sulle varie azioni che l' uomo potè giungere a formarsi una teorica dell'*utilità* e a dividere le cose e le azioni in due grandi classi chiamando: — *utili* quelle che, paragonate con altre, o recano un *piacere* o evitano un *dolore*; — e *dannose* quelle che, in confronto di altre, o recano un *dolore*, o impediscono un maggior *piacere*. Il concetto però di *utile* per Bentham è un concetto eminentemente *sperimentale*; dappoichè l'uomo e l'umanità vi sarebbero pervenuti per mezzo di successive *esperienze* e *raffronti*.

Dopo aver così determinato il magistero, a cui si attenne l'uomo nello svolgere la teoria dell'*utilità*, il Bentham pone mano con mirabile pazienza a rifare egli stesso questo lavoro degli uomini in ogni tempo e questa specie di calcolo, a cui essi si attennero sempre nelle proprie determinazioni. Egli giunge in tal modo ad una classificazione dei varii *piaceri* e *dolori*, e perfino delle gradazioni di essi e a determinare una *aritmetica morale* (come egli la chiama), che possa essere di guida all'uomo nelle sue azioni particolari e al legislatore nella formazione delle sue leggi (1).

Per Bentham, l'individuo deve serbar fede alle convenzioni da lui stipulate, e la legge assicurare l'adempimento di esse, perchè ciò consiglia l'*utile* dell'individuo, e perchè così impone l'*interesse* della comunanza (2).

Secondo lui, l'individuo deve astenersi dal violare le leggi, perchè, tutto ben considerato, gli è *utile* di farlo, e la società può infligger pene, quando egli violi la legge, perchè, fra il male della pena e quello del disordine sociale, il male della pena è il male minore. Quanto poi alla misura della pena, il suo principio consiste in dire, che la *pena* si deve far temere di più che non si faccia desiderare il *delitto* (3).

Infine, per Bentham il fondamento della *proprietà* non è nè la *occupazione*, nè il *lavoro*, ma la *legge positiva;* perchè è questa soltanto che attribuisce al proprietario la *sicurezza* di

---

(1) La dottrina utilitaria del BENTHAM nelle sue linee generali occorre nell'opera pubblicata dal Dumont, che ha per titolo: *Principes de législation*. Il Dumont dice a ragione che « quest'opera è l'introduzione generale, che contiene i principii fondamentali degli scritti di Bentham, i quali sembrano tutti esserne una conseguenza naturale ». *Prefazione* alla ediz. francese delle opere di Bentham fatta dal Dumont. Mi servo della edizione in 3 volumi di Bruxelles, 1840.

(2) BENTHAM, *Principes du Code civil*, II° partie, chap. II, ed. cit., tome I, pag. 87.

(3) Lo stesso, *Principes du Code pénal*, partie II°, chap. I, pag. 133; Partie III, chap. II, pag. 156.

poter godere i frutti del proprio fondo, nel che consiste il grande vantaggio della *proprietà* (1).

Con questa stregua egli passa a rassegna tutta la legislazione così intricata e in tante parti antiquata del proprio paese; non dubita di criticarla in molte parti (censure che furono tenute in altissima considerazione dalla legislazione inglese); sostiene, fondandosi sempre sull'*utile*, il libero scambio, e giustamente ancor oggi è considerato come il più grande maestro di scienza della legislazione che abbia prodotto l'Inghilterra.

261. Questi principii furono poi applicati con singolare esattezza non più alla *scienza della legislazione*, ma bensì alla *giurisprudenza positiva* da Giovanni Austin (2), nome venerato dai giuristi inglesi non meno di quello di Bentham. Mentre questi, partendo dal principio della *maggiore felicità* del *maggior numero possibile*, cerca sopratutto quale dovrebbe essere la *legge;* Austin, invece, dopo avere, mediante lo stesso principio, determinate le basi della giurisprudenza, cerca piuttosto di esporre con ordine scientifico e sistematico la *legge* quale veramente esiste. L'uno, dice il Maine, mira sopratutto al miglioramento delle leggi, e percorre con questo scopo tutto il dominio della legislazione; l'altro, invece, ha un còmpito più modesto, e cerca di riassumere con ordine scientifico tutta la sostanza della legge positiva inglese (3). Tuttavia ancor egli, quasi uscendo dal confine a lui stabilito dal proprio còmpito, ritorna alla tesi prediletta al genio inglese, e si sforza di identificare la legge di Dio e la legge di natura coi principii derivanti dalla teorica dell'*utilità*.

---

(1) BENTHAM, *Principes du code civil*, partie Ire, chap. VIII, pag. 63.

(2) L'opera dell'AUSTIN è intitolata: *Province of Jurisprudence determined.*

(3) MAINE, *The early history of institutions*, lect. XII, pag. 343. Malgrado questa differenza, il Maine comprende così Bentham come Austin col nome di *giuristi analitici* (*analitical iurists*) e dimostra che le loro asserzioni troppo dogmatiche in tema di diritto non sono sempre confermate dalla storia.

Quando poi una teorica, quale che essa sia, penetra in un paese, come l'Inghilterra, che, per il suo nazionale orgoglio (*national pride*) e per la sua stessa posizione geografica, non può essere troppo in comunicazione di dottrine cogli altri popoli, si può essere certi che quella teoria si cambierà col tempo in una tradizione ritenuta come indigena; finirà per destarvi delle affezioni e delle simpatie; e non si arresterà, se prima non avrà ricevuto tutta l'esplicazione di cui può essere capace. Questo appunto accadde nell'Inghilterra quanto alla dottrina dell'*utile*. Anche nel grande e notabile risveglio, che si verifica ai nostri giorni nel pensiero filosofico inglese, il quale, per dir così, affretta le conclusioni di un sistema lungamente maturato nella propria terra, la tradizione dell'*utile* continua ad apparirvi vigorosa e pertinace. Una dottrina lungamente accarezzata non può d'un tratto essere abbandonata; poichè, come dice il nostro Alighieri, anche in tema di dottrine l'*affetto l'intelletto lega*, e quindi non è meraviglia se la dottrina dell'*utile* ricomparisca anche in tempi recenti rimaneggiata dallo Stuart Mill, dall'Alessandro Bain e dallo Spencer (1). Essa vi

(1) L'epoca nostra, come segue con interesse lo svolgimento che venne oggidì facendo il *positivismo* in Inghilterra, così tiene pur dietro agli sforzi che si fanno dalla *scuola utilitaria* per riassumere i proprii risultati. — La letteratura filosofica contemporanea è molto ricca a questo riguardo, ed io mi limiterò a ricordare, oltre all'opera del Guyau già sopra citata, il Caro, *Problèmes de morale sociale*, Paris, 1876, pag. 153; il Fouillée, *L'idée moderne du droit*, Paris, 1878, pag. 91; il Janet, *La morale*, Paris, 1874, chap. IV, p. 86; il Barzellotti, *La morale nella filosofia positiva*, Firenze, 1871. Tutti sono concordi in riconoscere, che in questo periodo della propria evoluzione la dottrina dall'*utile* venne sempre più elevandosi, e quasi sforzandosi per trovare nello stesso *egoismo* i germi dell'*altruismo*, il quale vocabolo significa in sostanza ciò che noi siamo soliti a chiamare *amore del prossimo*. Fra le opere recenti sulla *morale* in senso positivo ed utilitario vogliono essere ricordate quelle del Clavel, *La morale positive*, Paris, 1873; dello Spencer, *The data of ethics*, London, 1879, del quale può vedersi un largo resoconto del Penjon nella *Revue philosophique* diretta da Th. Ribot, Paris, 1880, n° 1, pag. 73, ed un altro dell'Asturaro nel *Giornale Napoletano* diretto dal Fiorentino, novembre 1879, vol. II, p. 241; e quella dell'Ardigò col titolo: *La morale dei positivisti*, Milano, 1879.

assume forme diverse; vive sotto il suo antico nome di *scuola utilitaria* nello Stuart Mill, chiamasi *evoluzione del senso sociale* dallo Spencer, *principio delle condizioni di esistenza* da Alessandro Bain; ma il concetto a cui si ispira è sempre lo stesso, quello cioè che siano state l'*osservazione*, l'*esperienza* e persino il *calcolo* che abbiano condotto l'uomo ad accettare certe norme morali e giuridiche e a cambiare a poco a poco il proprio *egoismo* in *altruismo*, per usare la parola adoperata dallo Spencer e da altri (1).

---

(1) Le dottrine utilitarie dello Stuart Mill si trovano svolte nel suo opuscolo intitolato: *Utilitarianism;* quelle di Alessandro Bain sopratutto nell'opera: *Emotions and Will;* quelle infine dello Spencer furono da lui sistemate nel suo recente libro: *The data of Ethics.* — In questi tre autori si scorge evidente l'evoluzione graduata di una medesima dottrina. — La grande difficoltà per la scuola utilitaria sta nello spiegare in qual modo i *suggerimenti* dell'*utile* possano cambiarsi in *leggi morali* ed in *norme obbligatorie.* Or bene, secondo lo Stuart Mill, sarebbe la stessa *esperienza*, che condusse a poco a poco l'uomo a riconoscere le proprie *obbligazioni* verso gli altri, per cui la nozione di *giustizia* finì per essere il naturale prodotto del concetto di *utilità.* — Il Bain, svolgendo maggiormente questo concetto, trova che la *coscienza morale* è un risultato delle stesse obbligazioni esteriori, da cui trovasi vincolato l'uomo nella convivenza sociale, e che essa si forma in certo modo ad immagine di tali obbligazioni. — Da ultimo lo Spencer, per dare una sufficiente base alle *leggi morali,* considera le medesime come effetti necessari della natura stessa delle cose, deducibili dalle leggi generali della vita e dalle condizioni di esistenza. La *morale* per lui comprende tutte le leggi del buon vivere, e tratta di tutti i modi di azione, che riguardano il benessere dell'agente e degli altri uomini. Essa, in quanto si propone il benessere individuale, è *morale individuale;* e in quanto si riferisce agli atti, che hanno per fine immediato il bene degli altri, può chiamarsi *morale sociale.* Anche la *morale* è governata dalla legge dell'*evoluzione*: essa in quanto in base all'*esperienza* si accomoda e si adatta a questo o a quel momento dell'*evoluzione*, può chiamarsi *morale relativa*, mentre la *morale assoluta*, che forma l'oggetto della scienza della morale, determina invece la condotta quale *deve essere* e quale sarà nell'ultimo periodo dell'*evoluzione.* Nel seno di essa poi trovansi di fronte l'*egoismo* e l'*altruismo,* che dipendono scambievolmente l'uno dall'altro, e sono destinati a conciliarsi fra di loro mediante la *simpatia* che conduce gli uomini a condividere le loro gioie e i loro dolori. Per tal modo anche il *positivismo* fu condotto ad ammettere accanto alla *morale relativa* una *morale assoluta,* ed accanto alla *morale*, che accompagna gradatamente l'evoluzione sociale, una *morale ideale,* che è come la meta, a cui dobbiamo sforzarci di giungere.

Tuttavia, per non trascurare alcuno fra i segni del tempo, è lecito inferire da alcune recentissime opere inglesi sulla scienza del diritto, che questa dottrina, pressochè immedesimata con quel paese, comincia ormai a destarvi qualche dubbiezza. Nell'età nostra l'Inghilterra intende più che in altri tempi a studii di legislazione comparata; prende ancor essa in alta considerazione il diritto Romano; e si accosta per mezzo di alcuni autori, fra cui indicherò soltanto il Simcox, a quella corrente di pensiero filosofico che partì dalla Germania. Fu sotto l'influenza di questa nuova condizione di cose, che alcuni suoi grandi giureconsulti non temettero in questi ultimi tempi di erigersi a censori delle dottrine di Bentham e di Austin, per modo che il Sumner Maine, al quale in parte è dovuta la maggior larghezza di vedute, che ora comparve nella giurisprudenza inglese, ebbe a riconoscere apertamente la necessità per l'Inghilterra di una nuova *storia* delle *istituzioni sociali* e di una nuova *filosofia della legge*, che più non si informi così esclusivamente al concetto dell'*utilità* (1).

---

(1) Così, ad esempio, il Sheldon Amos, *The science of law*, 1874, pag. 3, trova che i filosofi Germanici, e i giuristi Inglesi sarebbero pervenuti a risultati intieramente opposti. Mentre quelli finirono per far rientrare il *diritto* nella *morale*, questi invece avrebbero ridotto a nulla il dominio della *morale* come indipendente da quello della *legge*; ond'è che egli nel cap. III, pag. 29, si studia di distinguere questi due campi. Una tendenza analoga si ravvisa nell'Edith Simcox, *Natural law*, London, 1878, che nel suo modo di filosofare, si accosta maggiormente ai filosofi tedeschi. Per ultimo anche il Maine riconosce che l'Inghilterra, oltre il bisogno di una nuova *storia della legge*, basata sulle più recenti ricerche intorno alle origini del diritto, abbisogna eziandio di una nuova *filosofia della legge* (*The early history of institutions*, pag. 342). Per dimostrarlo nelle ultime due *letture* di questa opera, che di recente fu tradotta in francese, egli fa una critica acuta delle dottrine dei *giuristi analitici*, di cui sono i capi Bentham ed Austin, e finisce per dire che la dottrina della *sovranità*, della *origine della società umana*, della *forza* e della *legge*, quale ebbe ad essere formolata da questa scuola, è forse più fondata sull'*astrazione*, che non sull'*osservazione*, e per disapprovare il tentativo di Austin di identificare la legge di Dio e di natura colla teorica dell'utilità (pag. 369 e 370).

CAPITOLO III.

Comparazione di queste varie scuole nei concetti informatori delle medesime.

262. Reciproca invasione, che per opera di queste scuole si venne operando fra i concetti di utile, di giusto e di onesto, e causa a cui deve attribuirsi questo fatto. — 263. Evoluzione del concetto di utile da Hobbes a Stuart Mill, ed a Spencer. — 264. Come in tal modo all'utile si faccia invadere il dominio del giusto e dell'onesto. — 265. Evoluzione del concetto di onesto, e come esso abbia invaso alla sua volta il dominio del giusto e dell' utile. — 266. Estensione soverchia talvolta attribuita al concetto di giusto.

262. Il semplice raffronto dei concetti fondamentali, a cui si ispirano le varie scuole qui prese in esame, basta a render manifesta l'attinenza singolare che intercede fra i sistemi, che si incontrarono nel *diritto* come *scienza,* e quelli che cercano un fondamento al *diritto* come *legge.*

I primi, spinti alle ultime loro conseguenze, cercarono di spiegare non solo il diritto, ma anche il mondo sociale ed umano, ed anzi tutto l'universo col solo concetto o di *forza,* o di *volontà* o di *ragione;* mentre invece questi cercano di spiegare tutte le leggi sociali, siano esse leggi economiche, giuridiche, o morali col solo concetto di *utile,* o di *giusto,* o di *onesto.*

Che anzi, al modo istesso che in quel primo ordine di scuole ciascuno di quei tre concetti fondamentali di *forza*, di *volontà* e di *ragione* ha preso nelle scuole esclusive tale svolgimento da invadere il dominio dei concetti attigui ed affini, così anche in questo nuovo ordine di scuole sembra pure avverarsi

questa reciproca invasione quanto ai concetti di *utile,* di *giusto* e di *onesto.*

La ragione del fatto è sempre la medesima e può essere riposta in questo, che nelle molteplici determinazioni della *volontà* umana, così *individuale* come *collettiva,* l'influenza dell'*utile,* del *giusto* e dell'*onesto* si intrecciano così mirabilmente fra di loro, che in qualsiasi nostra determinazione possono facilmente trovarsi le traccie di tutti i tre principî ad un tempo.

Per verità, da una parte anche nella nobile *aspirazione* verso l'*onesto* si incontrano pur sempre le vestigia di un *utile* talvolta remotissimo e perfin collocato in una vita futura; mentre dall'altra anche l'*istinto* meno nòbile per il proprio *utile,* quando venga ad essere sussidiato dalla *osservazione* e dalla *esperienza,* può venirsi nobilitando ed innalzando per modo da consigliare non solo l'obbedienza al *giusto,* ma eziandio l'adempimento dell'*onesto.* Alla sua volta poi il *giusto* accoglie nel suo dominio come un doppio alito, di cui l'uno parte dall'*utile,* e l'altro invece sembra spirare dalla regione dove domina l'*onesto.*

Fu per questo reciproco compenetrarsi di questi aspetti essenziali del *bene umano,* che anche con uno solo di essi si potè tentare la spiegazione di tutta la *legislazione sociale,* qualunque sia la forma che essa assume; ma è anche facile il comprendere che i seguaci delle varie scuole, per giungere a questo risultato, dovettero forzare il concetto da cui essi prendevano le mosse, e talvolta anche trasformarlo nei concetti affini.

263. Cotale è senza alcun dubbio l'evoluzione, che venne compiendosi con esattezza pressochè matematica quanto al concetto di *utile.*

Per verità, il concetto dell'*utile,* così *egoistico* nell'Hobbes da non poter essere frenato che colla *forza* e col *dispotismo,* così radicato nel cuore di tutti da mutare la vita dell'uomo

in una guerra di tutti contro ciascuno, già subisce una grande trasformazione in Elvezio, e, anzichè essere causa di guerra fra uomo ed uomo, viene a mutarsi in un vincolo sociale allorchè per esso si intende « *ciò che sia richiesto dall'interesse del maggior numero delle persone sottoposte ad uno stesso governo* ». Ma questa trasformazione si fa anche maggiore, quando in Bentham l'*utile* viene ad essere riposto nella *maggior felicità possibile del maggior numero*, e quando con Stuart Mill esso si cambia nell'*interesse generale e bene inteso di tutta l'umanità*, per guisa che all'*egoismo*, il quale è certo il primo ispiratore del concetto di *utile*, viene ad essere sostituito l'*altruismo;* il quale è in sostanza una parola non troppo felice che si vorrebbe sostituire all'antichissimo concetto morale dell'*amore del prossimo*.

264. Ma se per tal modo, estendendo e nobilitando l'*utile*, si vuole condurlo a combaciare coll'*onesto*, ciò solo si ottiene sacrificando l'*utile* e l'*interesse* particolare, inteso in quel significato che suole essere attribuito a questo vocabolo dal buon senso del genere umano.

Il vero *utile*, il vero *interesse*, il vero *egoismo* è quello che si presenta con quella crudezza con cui non ha temuto di descriverlo Hobbes. L'uomo, il quale non abbia altro motore delle proprie azioni che il solo *interesse*, è colui che fa se stesso centro dell'universo; che non vede che se medesimo; che, potendo, vorrebbe tutto per sè, e se non cerca di avere tutto per sè, gli è unicamente perchè la *forza* e la *paura* degli altri gli impediscono di farlo.

Quando altri chiama invece *utile* non più il suo *utile* ed *interesse esclusivo*, ma l'*utile della maggior parte* delle persone, che entrano a costituire una determinata società (Elvezio), per quanto si voglia anche ammettere che sia in parte l'*osservazione* e l'*esperienza* che l'abbia condotto a questo più alto concetto dell'*utile*, costui però nella sostanza ha già

in parte dominata la voce del proprio *interesse esclusivo;* egli vede, al disopra di questo, un *interesse* più largo, forse contrapposto al suo, che è quello del maggior numero, ed è già disposto a sacrificare l'*interesse suo particolare* all'*interesse* di quell'*aggregato sociale*, a cui egli appartiene. Questi pertanto non si ispira più unicamente all'*utile*, ma nella sostanza obbedisce ad un senso di *giusto*, perchè egli riconosce essere *iniquo* di voler far prevalere l'*interesse* suo *particolare* sull'*interesse* della *maggior parte*. Questi pertanto, anzichè avere ad unica sua guida l'*interesse* suo proprio, già trovasi sotto il vincolo della *obbligazione* di rispettare il *diritto* degli altri e le *leggi* della società, a cui egli appartiene, in quanto sono l'espressione di quest'*interesse collettivo* e di questa *volontà comune*.

Se poi egli assuma quale norma delle proprie azioni, non più l'*utile della maggior parte dei cittadini* di uno Stato, come vorrebbero Elvezio e Bentham, ma l'*interesse generale e ben inteso del genere umano*, come vorrebbe lo Stuart Mill, e giunga a tale da sostituire, come vorrebbe lo Spencer, lo *altruismo* all'*egoismo*, egli sarà manifesto fino all'evidenza che egli, oltre al sottomettersi all'impero del *giusto*, sacrificando il proprio interesse a quello comune dei proprii concittadini, già si innalza al concetto di un'*onestà* universale, e sente in se medesimo la voce del *dovere*, che gli impone di *operare il bene per il bene*, anche a costo di sacrificare non solo il suo *interesse particolare*, ma ancora l'*interesse del gruppo sociale* di cui egli fa parte.

Ormai quando si perviene a questo punto per spiegare la determinazione della volontà umana, non basta più l'*istinto* dell'*utile*, e neppure il *senso* del *giusto;* ma conviene ricorrere al *comando obbligatorio* dell'*onesto* e alla coscienza del proprio *dovere;* poichè, se questa non vi fosse, il sacrifizio del proprio interesse di fronte a quello generale e ben inteso

del genere umano, non potrebbe mai cambiarsi in una *norma obbligatoria*. E questo sarà sempre il gravissimo ed essenziale difetto di qualsiasi scuola, la quale si fondi esclusivamente sull'*utile,* che essa, per quantunque elevi e nobiliti il concetto di *utilità,* non potrà mai spiegare il modo in cui ciò che è di semplice *interesse* possa cambiarsi prima in una *obbligazione giuridica,* e per ultimo in un *dovere morale.* L'obbedire al proprio *interesse* potrà essere un *istinto* per l'uomo, ma non potrà mai essere per lui una *norma moralmente obbligatoria;* e se si potrà dire ad alcuno che egli è moralmente obbligato a fare il suo *dovere,* non si potrà però mai dirgli che egli è moralmente obbligato a fare il *proprio interesse.*

Dopo ciò riesce facile lo spiegare come col solo *utile* siasi voluto dare un fondamento a tutta la legislazione sociale; come pure si capisce che uomini, i quali ebbero a professare la dottrina dell'*utile,* come Epicuro in Grecia, Pomponio Attico in Roma, e Elvezio in Francia, siano stati così sensibili all'amicizia, così generosi di soccorsi e così forti nel sopportare le sventure, e che un popolo, come l'Inglese, che pure è immedesimato con questa dottrina, sia nella sostanza più di molti altri *filantropo* e largo soccorritore della miseria. Ciò proviene da questo che, sempre più nobilitando e innalzando l'*utile,* gli si possono affidare le funzioni del *giusto* e anche quelle dell'*onesto,* sebbene non si possa però mai riuscire a spiegare come ciò che è soltanto *utile* si possa cambiare in un'*obbligazione,* e come quello che è solo consigliato dall'*interesse* possa innalzarsi alla dignità di un *dovere.*

265. Quel lavoro, che ebbe a farsi sul *concetto sperimentale* di *utile,* fu eziandio compiuto, in senso inverso da quelli che partono dal concetto non più *sperimentale*, ma bensì *ideale* ed *astratto* di *onesto.*

Mentre quegli, che fa capo al concetto di *utile,* prende le mosse da se medesimo, donde il vocabolo di *egoismo;* quegli

invece, che nelle proprie determinazioni non si propone altro fine che l'*onesto*, fa piena astrazione delle *conseguenze utili* o *dannose*, che a lui possono derivare, e si propone lo scopo più nobile ed elevato di *operare il bene per il bene*.

Mentre il movente del primo è sopratutto il suo *interesse particolare*, l'ispiratore invece del secondo è piuttosto un *affetto universale*, che sembra affratellarlo con tutti gli esseri in cui vede le vestigia di un assoluto, e sopratutto con gli altri uomini, in cui scorge più palese l'immagine di un creatore comune. Il suo ispiratore sembra essere quell'*amore universale* che, secondo alcuni Padri della Chiesa, è la legge che stringe l'universo creato e le singole parti di esso al proprio Creatore, e fa che tutti si amino in Lui, che è la *causa prima* di tutte le cose esistenti (1). Il suo precetto, quando esso fosse spinto fino alle sue estreme conseguenze, sarebbe quello del Buddismo, ora rimesso in campo da Schopenhauer, per cui l'individuo chiede di *essere assorbito nell'essere universale*; o anche quello degli Stoici: *toti mundo te insere;* o in più discreti confini quello del Cristianesimo: *ama il prossimo come te stesso;* o quello anche di Emanuele Kant dal Mamiani enunciato colla massima: *partecipa al bene assoluto*. Questo precetto, che domina pressochè esclusivo nella *morale*, è quello da cui deriva la legge categorica del proprio *dovere*, e che ispira il concetto di una fratellanza e d'un amore universale.

Che se poi, proseguendo il ragionamento, si venga a sottomettere quest'uomo alle esigenze della convivenza sociale e ai vincoli d'obbedienza ad un civile governo e alle leggi dal medesimo promulgate, con dire che senza di ciò sarebbe impos-

---

(1) Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, trad. Cousin, I, § 231, pag. 251; Fouillée, *Histoire de la philosophie*, pag. 183. Questo concetto dell'*amore universale* di tutto il creato nella divinità occorre sopratutto in S. Dionigi l'areopagita. Cfr. Ozanam, *La civilisation au cinquième siècle*, I, leç. x et xi.

sibile che egli potesse compiere la sua *destinazione morale* (Mamiani), egli è evidente che quel *dovere*, che era lasciato alla *libera coscienza* di lui, viene così ad essere trasformato in una *obbligazione*, al cui adempimento egli può, occorrendo, essere costretto colla *forza*, e quindi si fa manifesto che quel moralista, il quale così ragiona, è già uscito dal *libero* campo dell'*onesto* per entrare in quello *coattivo* e *forzato* del *giusto*.

Infine, se, dopo aver imposto a quest'uomo di partecipare al *bene assoluto*, e dopo averlo stretto nei vincoli della *obbligazione giuridica*, si vada anche più oltre, e gli si accordi di pensare al proprio *vantaggio* ed *interesse*, e di assicurare lo avvenire di sè e della propria famiglia, egli viene ad essere chiaro che, dopo aver fatta una parte al *dovere*, e poscia anche al *diritto* e all'*obbligazione*, si viene pure a dare una parte all'*interesse particolare* dell'individuo e a quello della sua famiglia. Per tal guisa, mentre si pretende di non riconoscere che il comando dell'*onesto*, si fa però anche una parte al *sentimento* del *giusto*, ed un'altra perfino all'*istinto* dell'*utile*, e non viene più ad essere vero che l'uomo, in quanto si propone l'*onesto*, deve determinarsi indipendentemente dalle conseguenze *utili* e *dannose*, che a lui possano derivare dalla propria azione.

Quindi anche qui è facile il comprendere come, dopo essersi coll'*onesto* posto il fondamento alla *morale*, siasi cercato con esso di dare un fondamento anche alla *legge giuridica*, e di giustificare perfino l'arte di procacciare la *ricchezza* nei debiti confini. Si spiega parimenti il fatto singolare, ma che spesso occorre nella società umana, che uomini, i quali non hanno o pretendono di non avere altra guida che il concetto di *onesto* e quella che essi chiamano la loro *coscienza religiosa* e *morale*, richiedano però con rigidezza l'osservanza della *legalità* e dello *stretto diritto*, e siano anche grandemente cupidi delle cose *utili*, e talora anche dei *piaceri materiali* in guisa che essi costituiscono in certo modo il contrapposto degli utilitarii

filantropi e disinteressati e di quelli che, come Hobbes e Spinoza, furono di purissimi costumi.

266. Infine, anche mediante il solo concetto di *giusto*, che per sua natura sorge nel campo *giuridico* e alla formazione del quale concorre da una parte l'*esperienza* e dall'altra l'*astrazione*, non sarebbe impossibile di poter dare un fondamento anche alla vita *economica* e *morale*. Il *giusto* infatti, da una parte non proibisce di provvedere al proprio *interesse*, purchè non si ledano gli altri, e quindi si contenta di imporre il *neminem laedere*, e dall'altra, assicurando a ciascuno una certa sfera di azione, gli porge il modo di esercitare anche il proprio *dovere* e la *virtù* della *beneficenza*, per cui non sarebbe affatto fuor di luogo il dire che è pure un precetto giuridico « l'*honeste vivere* »; sebbene nella sostanza la vera e propria funzione del giusto sia quella del « *cuique suum tribuere* ». Si capisce quindi anche qui che i giuristi, i quali fissano pressochè esclusivamente il loro sguardo nel concetto di *giusto*, pretendano talvolta di far compiere al medesimo le funzioni dell'*utile*, e talvolta quelle stesse dell'*onesto*; il che espressero i giureconsulti Romani, allorchè, filosofando coi Greci, designarono quali ufficii del *diritto*: il *neminem laedere*, il *cuique suum tribuere*, e l'*honeste vivere*.

Ciò tutto vuol dire che, malgrado la lunga elaborazione compiutasi nella coscienza sociale di questi diversi motivi delle determinazioni così dell'*individuo* come della *società*, non potrà essere fuori di luogo il venire ad una attenta analisi di questi concetti, per fondarvi sopra una teoria alquanto più salda sul vero fondamento delle *leggi umane* e della loro *forza obbligatoria*.

CAPITOLO IV.

Tentativo di una nuova teorica intorno ai rapporti fra utile, giusto ed onesto.

267. Della lenta e progressiva distinzione che venne operandosi fra utile, giusto ed onesto. — 268. Dei caratteri diversi, a cui essi possono essere riconosciuti. — 269. Del diverso processo mentale a cui l'uomo si attenne per giungere a ciascuno di essi. — 270. Come essi corrispondono a diverse tendenze dell'uomo. — 271. Necessità del loro concorso per il mantenimento della convivenza sociale. — 272. Del posto che tiene il giusto, e dell'ufficio a cui esso è chiamato nella società umana. — 273. Del dualismo che si palesa costantemente nel campo del giusto e cause di esso. — 274. Impossibilità di scinderne affatto i rispettivi dominii. — 275. Gradazione che esiste fra l'utile, il giusto e l'onesto, e conversione che viene operandosi fra di essi. — 276. Riassunto delle leggi che ne governano l'evoluzione. — 277. Riassunto della teorica per quanto si riferisce al concetto di giusto.

267. L'*utile,* il *giusto* e l'*onesto* sono tre aspetti di quel *bene,* alla cui realizzazione intende costantemente la volontà dell'uomo, vuoi quale *persona individuale*, vuoi quale *persona collettiva*. Questo *bene* comincia a presentarsi all'uomo in una sintesi confusa ed indistinta, per cui egli chiama con questo nome tutto ciò che può soddisfare alcuno degli *istinti, sentimenti* ed *aspirazioni* convenienti alla sua natura; ma col tempo la ragione dell' uomo, usa perfino ad analizzare se stessa per potersi ben comprendere, scompone anche questo *bene* nei suoi aspetti essenziali, in quelli cioè, che esercitano una influenza costante e non interrotta sulla volontà dell'uomo, e non s'arresta finchè questi varii aspetti di un unico

bene finiscano per ricevere ciascuno un proprio significato, e per avere ciascuno un rispettivo campo di azione.

268. In seguito a questa elaborazione, l'*utile* finisce per essere universalmente ritenuto per quell'aspetto del *bene umano*, che corrisponde alla *parte sensibile* dell'uomo, e le cui lusinghiere attrattive sembrano diffondersi sull'uomo dal regno della *materia* e della *circostante natura*; poichè tutte le cose, che sogliono essere qualificate come *utili* nello stretto senso della parola, riduconsi in sostanza a una *materia trasformata*. Questo *utile*, che si impone all'uomo come per necessità d'*istinto*, è per lui un complesso di esigenze, senza di cui egli non potrebbe provvedere alla sua *conservazione*; opera su di lui per una specie di *attrazione*; e può in certa guisa essere considerato come un vincolo, che stringe l'*uomo* alla *natura esterna*, poichè è da questa, che egli deve ricavare tutte le cose *utili* alla sua *conservazione*.

Il *giusto* invece, a misura che si viene sempre più elaborando, finisce per essere riguardato come quell'aspetto del *bene umano*, che corrisponde di preferenza alla *natura socievole* dell'uomo, e alla cui realizzazione gli uomini possono anche essere costretti colla *forza*, perchè senza l'osservanza del *giusto* non sarebbe possibile la convivenza sociale. Il *giusto* quindi non è solo più per l'uomo un *istinto* che lo fa gravitare al suolo, ma si fonda invece sopra un nobile *sentimento* di *socievolezza*; si presenta a lui non solo come un mezzo di *conservazione*, ma eziandio come un mezzo di *perfezionamento*; anzichè essere un vincolo che stringe l'uomo alla *natura circostante*, è piuttosto un vincolo che obbliga l'*uomo* verso l'altro *uomo*, e non può applicarsi che nei *rapporti sociali* ed *umani*.

L'*onesto*, infine, a misura che viene sceverandosi dagli altri aspetti del *bene umano*, piglia un carattere sempre più nobile ed elevato, e finisce per essere universalmente ritenuto come quell'aspetto del *bene*, che corrisponde alla *parte spirituale* e

morale dell'uomo, la cui realizzazione non è più *coattiva,* ma è di preferenza lasciata alla libertà dell'uomo. Questo concetto pertanto, anzichè presentarsi come un *istinto* che lega l'uomo al suolo, o come un *sentimento* che lo stringe in società cogli altri uomini, manifestasi piuttosto come un *affetto* ed un'*aspirazione* dell'essere finito verso l'infinito, che gli fa quasi dimenticare la propria *conservazione* per fissarlo tutto nel pensiero del proprio *perfezionamento.*

269. Mentre il concetto *positivo* di *utile* ebbe dall'uomo ad essere raccolto sopratutto dall'*osservazione* e dall'*esperienza,* e può considerarsi con Bentham come un concetto essenzialmente *sperimentale,* perchè è alla lunga *esperienza* e alla paziente *osservazione* che l'uomo è debitore del criterio per distinguere le cose *utili* dalle *dannose;* per sollevarsi invece al concetto di *onesto* è necessità per l'uomo di ricorrere all'*astrazione,* per poter assorgere all'idea dell'*assoluto* e dell'*infinito,* la cui volontà, fatta all'uomo manifesta per mezzo della ragione, impone all'umanità la legge del *dovere,* e perciò il concetto di *onesto* è di sua natura un concetto eminentemente *ideale* ed *astratto.*

Infine, secondo ciò che insegnano i giuristi, nell'esplicazione del concetto di *giusto* conviene da una parte por mente all'*utilità* ed all'*opportunità,* di cui si può giudicare soltanto per *esperienza,* e dall'altra ai principî immutabili dell'*onesto,* a cui si perviene col mezzo dell'*astrazione*; e quindi il *giusto* deve ritenersi come un concetto essenzialmente *sociale, storico* e *comparativo.*

270. Di qui conseguita che l'uomo, allorchè pensa all'*utile,* è fatto sollecito sopratutto dall'*istinto* della *propria conservazione* e della *propria difesa,* e quindi si comprende il perchè tutti gli autori, che pongono l'*utile* quale fondamento del *diritto*, come Epicuro, Hobbes, Bentham e Spencer, sogliano essere concordi in dire che il grande scopo della legge è quello sopratutto di provvedere alla *conservazione* e *difesa* dei citta-

dini e che il gran precetto del *diritto* è quello del *neminem laedere*.

L'uomo invece, allorchè si innalza alla contemplazione dell'*onesto,* sembra in certa guisa adergersi sopra la natura umana, avere innanzi a sè la prospettiva di una vita futura, e pressochè sollevarsi sopra l'*istinto* della sua *conservazione*, per fisarsi tutto nell'*aspirazione* al proprio *perfezionamento;* e siccome un vero *perfezionamento morale* non può esservi che colla *libertà* e per mezzo di essa, così si capisce che lo stoico chiami se stesso *libero* anche frammezzo alle *catene,* e se stesso *felice* anche frammezzo ai *dolori,* e che tutti gli autori, che prendono le mosse piuttosto dal concetto ideale di *onesto*, come Kant, Ficthe, Hegel, considerino la *libertà* come il *diritto primitivo* ed *essenziale* dell'uomo e riducano l'ufficio della *legge* alla tutela di questa *libertà ;* poichè senza di questa non sarebbe possibile il compimento della *destinazione morale* dell'uomo e l'attuazione del precetto: « *honeste vivere* ».

Infine, allorchè l'uomo s'informa al *giusto,* e si sottomette così alle leggi della *convivenza sociale,* egli da una parte provvede alla sua *conservazione* e dall'altra al suo *perfezionamento,* e mentre da una parte assevera il proprio *diritto* ad avere *tutto ciò che gli appartiene*, dall'altra si sottomette all'*obbligazione di attribuire a ciascuno il suo*. Di qui si comprende la ragione per cui i giureconsulti Romani, che furono i veri legislatori del *giusto,* abbiano ridotto di preferenza il còmpito del *giusto* al *cuique suum tribuere,* ossia al riconoscimento in ciascuno della sua *proprietà,* dando a questo vocabolo la più larga significazione di cui possa essere capace.

271. Intanto questi tre motori delle determinazioni dell'uomo si suppongono a vicenda, per guisa che un solo di essi mal potrebbe bastare per condurre l'uomo e la società umana al conseguimento del proprio fine.

Per verità, l'*utile,* ossia l'*interesse particolare,* quando fosse

da solo a dominare gli uomini si verrebbe in certo modo a frapporre fra uomo ed uomo (*inter esset*), e condurrebbe i medesimi all'effetto descrittoci da Hobbes della guerra di ciascuno contro tutti; perchè ciascuno, essendo esclusivamente fiso in sè e non potendo vedere che se stesso, si dividerebbe prima, e poscia si metterebbe in guerra con tutti gli altri, siccome accadde almeno in parte alle genti primitive.

Parimenti l'*onesto*, ossia l'*affetto* e la *fratellanza universale* di tutti gli uomini in un padre e creatore comune, quando fosse la sola *aspirazione* dell' uomo, finirebbe per condurre l'uomo a compiacersi di troppo nella vita contemplativa e nell'ascetismo, e per togliere al medesimo quello stimolo efficacissimo di azione, che è l'*interesse particolare*.

Per contro nella vita della società umana da questi due estremi di un'immensa catena si partono due correnti diverse ed opposte, che vengono avviandosi l'una contro dell'altra, per poi incontrarsi e contemperarsi nel campo del *giusto*.

Da una parte l'*utile*, che da solo sarebbe un elemento di divisione, perchè esso ha sempre un carattere *soggettivo* ed *individuale*, nella sostanza però, a misura che si viene innalzando e pressochè contemperando col *giusto* e coll'*onesto*, conferisce anche allo svolgimento della vita sociale, e finisce per costituire un potentissimo vincolo e cemento della società umana.

Per verità, dall'*utile egoistico* dell'*individuo* e fino a un certo punto anche della *famiglia*, che ne è il compimento, si passa all'*utile sociale* della *città* e della *nazione*, e infine a quello *universale* del *genere umano*, e per tal guisa l'*utile* viene sempre più combaciando col *giusto* e coll'*onesto*. A ragione quindi il Grozio e il Vico poterono riguardare l'*utile* come uno *stimolo efficace* alla convivenza sociale, e Kant potè scorgere nella *solidarietà* degli interessi commerciali di tutte le nazioni una garanzia di *pace universale;* e ciò quantunque l'*utile* conservi sempre il suo carattere *soggettivo* ed *individuale*, perchè in apprez-

zarlo, si parte sempre dall'*individualità*, sia questa una *persona singolare*, o la *famiglia*, o la *città*, o la *nazione* a cui altri appartiene.

Dall'altra parte invece l'*onesto* compie una funzione pressochè compiutamente opposta, in quanto che, mentre l'*utile* tende piuttosto a *dividere* e fa pensare ciascuno al proprio *individuo*, l'*onesto* invece tende di preferenza ad *unificare* il genere umano, prima nella contemplazione di Dio, poi nella fratellanza e parentela di tutti gli uomini, quindi nella comunanza della nazione, della città e della famiglia, e in tutto il suo percorso cerca sempre di attutare e moderare il pensiero dell'*interesse particolare* dell'individuo per costringerlo a pensare a qualcosa di *comune* e di *universale* fra tutti gli uomini.

Da solo il primo manterrebbe gli uomini nella *divisione*, e da solo il secondo li condurrebbe a tale *unificazione* da far dimenticare di troppo il proprio *individuo;* quello è un concetto essenzialmente *particolare* ed *individuale*, e questo è un concetto, che ha tanto del *comune* e dell'*universale* da annullare tutte le divisioni di *famiglia*, di *città* e di *nazione;* quello è essenzialmente *mutabile* e *contingente*, secondo le varie circostanze, perchè, ciò che è *utile* in certe circostanze, può essere *dannoso* in certe altre, mentre questo invece si mantiene *immutabile* e *costante*, per modo che vi ha chi ha notato che le convinzioni morali del genere umano non subirono nella sostanza alcuna grande mutazione (1); il primo suggerisce all'uomo l'*istinto* del proprio *interesse*, ed il secondo gli impone la *legge* del proprio *dovere;* l'*utile* è un'*esigenza* dell'uomo in quanto ha *bisogni materiali* a cui deve soddisfare, e l'*onesto* è un'*aspirazione* e un *affetto* costante di lui in quanto è un essere *morale*.

---

(1) Buckle, *Histoire de la civilisation en Angleterre*, trad. Baillot, Paris, 1865, tome I, chap. iv, pag. 201.

L'uno e l'altro, insieme uniti, porgono un fondamento solido alla legislazione sociale; perchè da una parte l'*utile* è uno stimolo all'attuazione della *legge*, e dall'altra l'*onesto* attribuisce alla medesima il *carattere obbligatorio*.

272. Essi partono da prode opposte, ma si incontrano e vengono, per dir così, ad immedesimarsi l'uno nell'altro nel dominio del *giusto*.

Questo non è più un concetto, il cui carattere sia del tutto *soggettivo* ed *individuale*, come quello dell'*utile*, nè che sia del tutto *universale*, come quello dell'*onesto*; ma è un concetto eminentemente *sociale*. La nozione del *giusto* sorge nell'uomo, quando esso trovasi a contatto con altri uomini, e può essere chiamata « l'idea architettonica della società umana; poichè essa è nel mondo sociale ciò che è l'idea di *misura* o di *proporzione* nel mondo dell'arte.

Il *giusto*, per dirlo con Platone, è scritto a piccole lettere nell'individuo e a grandi lettere nella società umana.

Nell'individuo è il *giusto*, che attribuisce alle varie facoltà dell'uomo l'ufficio che a ciascuna appartiene, e nella società è pur sempre il *giusto*, che assegna ad ogni ordine, ad ogni ceto e ad ogni organo sociale ciò che al medesimo è dovuto. Esso, al pari dell'*utile* e dell'*onesto*, percorre tutto il mondo sociale ed umano, incominciando dall'*individuo* e venendo fino all'*umanità*, e dapertutto architetta e proporziona nella *famiglia*, nella *città*, nella *nazione* e nella *repubblica universale* delle *nazioni*; per guisa che ciascuna di queste particolari aggregazioni, mentre rivendica, a nome del *giusto*, ciò che le spetta nella grande società del genere umano, riconosce eziandio alle altre forme di aggregazione la parte, che loro dev'essere attribuita.

Dapertutto il *giusto* frena la lotta degli *interessi particolari* e costringe, occorrendo, l'uomo a prender parte alla vita sociale ed umana; esso dà all'*individuo* ed alla *società*, all'*in-*

teresse particolare e all'*affetto universale,* alle esigenze dell'*utile* e alle aspirazioni dell'*onesto* la parte che rispettivamente loro appartiene.

Per tal guisa il dominio del *giusto* viene, per dir così, a tenere un luogo di mezzo fra quello dell'*utile* e dell'*onesto*, per modo che in esso questi due perpetui ispiratori delle azioni dell'uomo vengono a confondersi e ad accoppiarsi insieme.

273. L'*utile* costituisce, per dir così, la *materia* del *giusto*, mentre l'*onesto* viene in certo modo a somministrare la *forma,* la *regola,* la *misura,* secondo cui l'*utile* deve essere distribuito fra uomo ed uomo. Il *giusto* è pertanto un *utile-onesto,* o, come dicevano anche più largamente i Romani, un *buono-equo,* ossia il distributore del *buono* in conformità dell'*equo,* od anche il distributore dell'*utile* in conformità dell'*onesto.* Finchè non vi ha un *utile* non comincia l'impero del *giusto,* e questo cessa quando vi si oppone e lo vieta l'*onesto;* perchè, come ben diceva Papiniano, *quidquid contra bonos mores fit, nec nos facere dicendum est.*

Nel *giusto* occorre costantemente un *elemento mutabile*, *transitorio, contingente,* che corrisponde al concetto dell'*utile,* dell'*opportuno,* ed un elemento *immutabile, costante, assoluto*, che corrisponde al concetto dell'*equo* e dell'*onesto;* in esso si rinviene un elemento *economico,* che tiene del *particolare* e dell'*individuale*, ed un elemento *etico,* che ha qualche cosa di *universale* e di *comune* a tutti i popoli e a tutti i tempi, per guisa che l'attuazione del *giusto* da una parte è all'uomo consigliata dall'*utile*, e dall'altra viene ad essergli imposta come un *dovere* dall'*onesto.*

È per questo mutuo disposarsi di due principii opposti nel dominio del *giusto,* che nella esplicazione di questo si incontrano costantemente dei dualismi, alla cui conciliazione deve la propria vita e il proprio svolgimento quella, che i Romani chiamarono l'*arte dell'equo e del buono.* Sono tali, ad esempio,

i dualismi dell'*utilitas* e dell'*honestas*, della *giustizia commutativa* e della *giustizia distributiva*, quelli del *jus strictum* e dell'*aequitas*, del *jus commune* e del *jus singulare*, della *lettera* e dello *spirito* della legge, della *forza* e della *ragione*, del *certo* e del *vero*; dualismi tutti che, sebbene siansi spiegati di preferenza nella giurisprudenza Romana, sono però eterni e costanti nello svolgimento delle legislazioni umane, perchè trovano la propria radice nella essenza del *giusto*, nel quale si armonizza la duplice natura sensibile e spirituale dell'uomo.

274. Basta questa comparazione a dimostrare che l'intreccio fra questi tre aspetti del *bene* conveniente all'umana natura viene ad essere tale e tanto, che sarebbe inopportuna la pretesa di separare e disgiungere compiutamente il dominio dell'uno da quello dell'altro.

Ciascuno, come si è veduto, ha un proprio còmpito, un proprio uffizio, ma tutti si intrecciano e si compenetrano nei loro effetti; per modo che in tutte le determinazioni ed azioni dell'uomo si possono scorgere le traccie di questi tre motori costanti della volontà dell'uomo, sebbene esse possano essere distinte le une dalle altre per la prevalenza dell'uno o dell'altro di questi elementi. Ciò tanto è vero, che la generale coscienza suole riguardare come uomini superiori agli altri uomini e chiamare *eroi*, *martiri* e *santi* coloro che nelle proprie azioni non si propongono che la *virtù disinteressata*, il *pensiero di Dio* e l'*affetto del prossimo*; mentre per contro suol considerare come ispirati da bassissimi istinti e pressochè inferiori agli uomini coloro che nella propria vita e nelle proprie determinazioni non ebbero per guida che il proprio *interesse*, o meglio il proprio *egoismo*.

275. Sarebbe tuttavia un gravissimo errore il credere che questi tre termini, *utile*, *giusto* ed *onesto*, siano fra di loro in una condizione di parità assoluta per guisa che possa essere chiamata eguale la loro dignità ed eccellenza, e che nelle leggi

umane sia sempre uguale la parte da attribuirsi a ciascuno di essi. Ciò condannerebbe alla immobilità le umane legislazioni; mentre invece nella storia delle medesime si appalesa manifesto un processo uniforme e costante, per cui esse dapprima si ispirano di preferenza all'*utile* e alla necessità della *conservazione* e *difesa;* ma vengono col tempo sempre più avviandosi verso l'*onesto* e a proporsi come fine il *perfezionamento* dell'uomo.

Il *giusto* poi è termine intermediario, acciocchè venga compiendosi questa conversione in modo che l'uomo, cercando il proprio *utile,* non dimentichi l'*onesto*, e che l'*onesto* venga a trovare un compenso anche nell' *utile*. Egli è per ciò che nelle leggi giuridiche può scorgersi una prevalenza sempre maggiore dell'*onesto* sull'*utile,* la quale è un aspetto di quella *spiritualizzazione progressiva* che governa la vita della società umana. Questa prevalenza tuttavia non potrà mai spingersi a tale che l'*utile* possa essere compiutamente assorbito, perchè ciò supporrebbe che l'uomo uscisse affatto dalla propria natura per cambiarsi in un essere compiutamente diverso.

Senza dire pertanto cogli *utilitari* che l'*utile* è l'*onesto,* e senza dire parimenti coi *moralisti* e cogli *stoici* che l'*onesto* è la sola *utilità* che meriti di essere presa in considerazione dall'uomo, noi conchiuderemo che l'*utile particolare* e l'*onesto universale* hanno ciascuno una propria missione e una propria contenenza, mentre il *giusto* eminentemente *sociale* ha per missione di conciliare in se stesso i due termini opposti e contrari, dando progressivamente una maggior prevalenza all'*onesto,* per guisa da poter dire che nel dominio del *giusto:* « *honestum et utile inter se convertuntur* ». Le *leggi sociali* attingono dall'*utile* uno *stimolo efficace,* che ne agevola la osservanza; e rinvengono nell'*onesto* l'origine e il fondamento della propria *efficacia obbligatoria.* Come *utili,* allettano e stimolano l'uomo ad adempierle, e, come *oneste,* si impongono a lui come un *dovere* ed una *obbligazione,* a cui non è lecito sottrarsi.

276. Questi tre termini, che sono il cardine e il perno, intorno a cui si aggirano le determinazioni tutte della volontà umana, passano, così stando le cose, per un triplice momento. — In un primo periodo essi sono indistinti e confusi. — Poscia ciascuno di essi procede per proprio conto, e nel proprio svolgimento dà tutto ciò che da esso può aspettarsi. — Inoltrandosi poi nella propria via, ciascuno si incontra, si intreccia e si immedesima cogli altri due, ed è a questo intreccio, che è dovuta l'immensa varietà nelle tendenze e determinazioni così degli individui come delle varie aggregazioni sociali, come pure la costante tendenza di un elemento a voler occupare anche il dominio degli altri due. Soltanto dopo lungo combattersi, essi riconoscono la necessità di dover cooperare, del che i migliori ingegni cominciano a farsi sempre più persuasi. Infine nel continuo attrito ed intreccio si verifica una prevalenza dell'elemento *spirituale,* che è l'*onesto,* sul *materiale,* che è l'*utile,* e il principio, mediante cui questa prevalenza si opera gradatamente, è quello del *giusto.*

277. Quest'ultimo, pertanto, che è l'ispiratore delle scienze del diritto, appunto perchè trammezza fra l'*utile* e l'*onesto,* è un concetto eminentemente *sociale* ed *umano,* ha una propria contenenza ed una propria missione, ed è per sua natura eminentemente progressivo; perchè, mentre in esso si verifica costantemente la lotta, si compie però ad un tempo la coordinazione degli elementi in conflitto, non che il lento ma progressivo trionfo dell'*onesto* sull'*utile.* È per questo motivo, che l'investigazione del *giusto* deve sempre ritemprarsi coll'*utile,* studiando la opportunità dei varii climi, dei varii tempi e dei diversi gradi di civiltà, e intanto non deve mai dimenticare le leggi immutabili e costanti dell'*onesto,* la cui attuazione deve in sostanza essere la sua meta suprema.

Dopo ciò quasi si potrebbe ripetere con Platone nelle *Leggi:* che non vi ha punizione abbastanza grave per chiunque osi in-

segnare che vi hanno dei *malvagi* che vivono *felici*, e che l'*utile* è una cosa, mentre il *giusto* è un'altra (1); come pure si potrebbe conchiudere col Leibnitz: « *Deus efficit ut omne honestum sit utile, et omne turpe damnosum* » (2), e che il vero ufficio del giureconsulto filosofo dev'essere quello di comporre insieme questi due elementi, che una veduta corta e superficiale può credere contrarii ed opposti. « *Hunc ego*, conchiude il Leibnitz, *verum juris philosophum, hunc justitiae sacerdotem, et, quod ex eo pendet, publici atque divini juris consultum dixero, qui, auctoritate et eloquentia munitus, consiliis suis non aequitatem magis quam utilitatem, inseparabiles recte aestimanti, socias circumponat* » (3).

---

(1) Platon, *Les lois*, trad. Grou, livre II, pag. 51.

(2) Leibnitz, *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, § 74, 75, 16. Cfr. Janet, *Histoire de la philosophie morale et politique*, Paris, 1858, tome II, pag. 274.

(3) Leibnitz, Op. e loc. cit., § 99, pag. 289. Non occorre poi di osservare, che la teoria dei rapporti fra *utile*, *giusto* ed *onesto*, quale trovasi qui compendiata, è un edifizio che trova la propria base in tutta l'esposizione anteriore. Degli autori recenti, che diedero opera a studiare i rapporti fra questi tre termini, mi limito ad accennare il Dameth, *Le juste et l'utile*, Paris, 1859; il Baudrillart, *Des rapports de la morale et de l'économie politique*; Paris, 1860; il medesimo, *Études de philosophie morale et d'économie politique*, Paris, 1858, II, pag. 103; Walras Léon, *Recherche sur l'idéal social*, Paris, 1868, 5e leç., pag. 133; il Minghetti, Opera sopra cit.; il Rivet, *Des rapports du droit et de la législation avec l'économie politique*, Paris, 1864; il Cossa, *Guida allo studio dell'economia politica*, Milano, 1876, cap. III, ove si trovano anche citate le opere migliori in cui viene discussa la gravissima questione. Presso di noi diede un certo risveglio alla trattazione di tale argomento l'istituzione fatta dal ministro Maiorana-Calatabiano di un insegnamento di *Etica civile* negli Istituti tecnici, il quale provocò la pubblicazione di parecchie opere, fra cui mi limito ad accennare il Pertusati, *Elementi scientifici di morale sociale*. Torino, 1877.

Qui intanto non ho fatto che enunziare quei principii, che intendo di svolgere più largamente altrove nello studio dei rapporti fra le leggi *economiche*, *giuridiche* e *morali*.

LIBRO IV.

Studio comparato sulle teorie politiche e sociali relative al diritto come potestà spettante all'umana persona.

CAPITOLO I.

Genesi psicologica delle teorie dell'individualismo, del socialismo e del Contratto sociale.

278. Dei varii aspetti sotto cui si dispiega l'attività giuridica dell'uomo nella società. — 279. Come ciascuno di tali aspetti abbia fornito il concetto ispiratore di una teoria politica e sociale. — 280. Lenta e graduata distinzione che venne operandosi fra queste teorie.

278. Il *diritto,* manifestandosi sotto tanti aspetti quante sono le facoltà costitutive dell'uomo, non è solo una *idea,* che ne illumina la *intelligenza,* e che, esplicandosi gradatamente, produce nella società umana la *scienza del diritto;* nè è soltanto un *comando,* che si impone alla *volontà* dell'uomo, e dà così occasione allo svolgersi delle *legislazioni* di tutti i popoli e di tutti i tempi; ma è eziandio un aspetto dell'*attività operativa* dell'uomo, una *potestà d'agire* al medesimo spettante, la quale, sebbene sia unica in se stessa, viene tuttavia irradiandosi ed estrinsecandosi sotto un numero pressochè indefinito di forme e di aspetti.

Quest'*attività giuridica* dell'uomo trova certamente le proprie radici nell'*individuo,* nel quale devono perciò essere cercati

il *germe* e l'*origine* di tutti i *diritti* dell'uomo; ma essa viene pure integrandosi e completandosi nella istituzione della *famiglia,* in seno della quale gli individui cercano di perpetuarsi nelle generazioni che si succedono le une alle altre; e da ultimo si dispiega eziandio nella *società civile* e *politica,* ossia nello *Stato,* dove essa trova l'atmosfera acconcia per potersi dispiegare in tutta la sua varietà e ricchezza.

La vita *individuale,* quella *famigliare* e quella *civile* e *politica* vengono per tal modo ad essere altrettante sfere diverse, in cui si dispiega l'attività sociale e giuridica dell'uomo: il quale non si appaga di vivere come *individuo isolato*; ma sente la necessità della *famiglia,* in cui prende le posizioni diverse di *figlio,* di *coniuge* e di *padre;* e infine abbisogna anche dello *Stato,* nel quale, come *cittadino,* trovasi aperta una più larga palestra di vita pubblica e sociale. Non occorre poi notare, che questi dominii diversi, nei quali si esplica l'*attività sociale* e *giuridica* dell'uomo, sono così strettamente intrecciati fra di loro, che è solo per mezzo dell'*astrazione,* che si può giungere a separarli l'uno dall'altro.

Di qui conseguita che il *diritto,* ossia il *giusto,* il quale, in quanto risplende all'*intelligenza,* si presenta come un aspetto del *vero,* e che, in quanto si impone alla *volontà,* è un aspetto del *buono,* in quanto, invece, viene ad essere un aspetto della molteplice *attività* dell'uomo, può in un certo senso essere considerato come un aspetto del *bello,* dappoichè, al pari di questo, si propone di armonizzare il *vario* nell'*uno,* di dare cioè *proporzione* e *misura* a tutte le parti dell'edifizio sociale. Esso viene così ad essere l'ispiratore dell'*arte sociale* o *politica,* detta anche di *Stato,* la quale ha appunto per intento di armonizzare per modo le varie e molteplici azioni degli individui, delle famiglie e degli Stati, che, mentre ciascuno di questi termini adempia alla propria missione, concorrano fra tutti ad un intento comune, che è quello dello svolgimento più esteso

e più armonico possibile dell'umanità in tutta la varietà e ricchezza della propria natura.

279. A quella guisa poi, che la genesi delle varie scuole, che erano in conflitto nel diritto come *scienza,* dovette essere cercata nello stesso *intelletto* dell'uomo, e che l'origine di quelle, che lottavano nel campo del diritto come *legge,* dovette essere cercata nelle *tendenze* essenziali della *volontà umana,* così anche la genesi ed il concetto ispiratore delle varie scuole, che ebbero a presentarsi nel campo del diritto come *potestà* spettante alla umana persona, debbono essere cercati negli aspetti essenziali, sotto cui si dispiega l'*attività giuridica* e *sociale* dell'uomo.

Vi ha pertanto la scuola di coloro, i quali, attenendosi di preferenza all'*osservazione* ed all'*esperienza,* per spiegare il *mondo sociale* ed *umano,* partono dalla considerazione dell'*individuo,* che è il solo che abbia una esistenza e personalità fisica e concreta, e riguardano la società come una riunione di individui, i quali, assecondando i proprii istinti e variamente combinandosi fra di loro, dànno origine alle varie forme di *congregazione sociale;* la quale scuola può essere chiamata dell'*individualismo,* perchè l'*individualità* è il suo punto di partenza, ed il concetto ispiratore dell'intiero sistema.

Vi ha poi un'altra scuola, pressochè contraria ed opposta, la quale, attenendosi di preferenza all'*astrazione,* prende invece le mosse dal *concetto ideale* ed *astratto* della *società civile* e *politica,* e, partendo dall'idea preconcetta di un ideale della società e della missione a cui essa deve adempiere, vorrebbe assegnare in conformità di questo *ideale* il proprio còmpito agli individui e alle classi diverse che entrano a costituire la società umana. Questa scuola può essere designata col nome di *socialismo,* attribuendo a questo vocabolo la più larga significazione, di cui possa essere capace; perchè il concetto, da cui essa prende le mosse e a cui precipuamente si ispira, è quello

dell'*ente collettivo* e *sociale*, e della missione, a cui esso deve adempiere.

Così l'una come l'altra di queste scuole, per essere poi troppo esclusivamente fissa nel concetto a cui si informa, potrebbe talora spingersi tant'oltre da dimenticare pressochè intieramente l'istituzione intermedia, che è quella della *famiglia*, quando non si interponesse fra le due scuole estreme una scuola, che cerca di considerare la *società civile* e *politica* come il frutto dell'*accordo* dei diversi individui, i quali col proprio *consenso* darebbero anzitutto origine all'istituzione della *famiglia*, che sarebbe poi come l'*abbozzo*, sovra cui si venne variamente intessendo la convivenza civile e politica. Questa scuola prese il nome di teoria del *contratto sociale*, perchè il concetto, da cui essa prende le mosse e che ebbe ad ispirarla, consiste nel considerare la società civile e politica come una creazione del *consenso* degli uomini, ancorchè riconosca che l'istituzione primordiale, in cui tale *consenso* avrebbe occasione per esplicarsi, sia l'istituzione della *famiglia* (1).

280. Siccome poi, secondo la sapiente osservazione del Vico, l'*ordine delle idee dee procedere secondo l'ordine delle cose* (2), così anche le sorti di queste varie teorie politiche e sociali sembrano accompagnare passo passo lo svolgimento, che ebbero a ricevere *nei fatti* quei diversi aspetti dell'*attività sociale* dell'uomo, che ne costituiscono il concetto ispiratore.

Finchè l'*individuo*, la *famiglia* e lo *Stato* vissero confusi ed indistinti in quella istituzione primordiale, che occorre presso tutti i popoli primitivi, e suole essere designata col nome di *gruppo patriarcale*, era impossibile che potessero svolgersi queste diverse teoriche, e quindi l'unico concetto altamente impresso nel mondo primitivo, e di fronte al quale

---

(1) Locke, *Two treatises of governement.* Book II, § 77. London, 1772, pag. 236; Rousseau, *Contrat social*, I, chap. II.

(2) *Scienza nuova*, lib. I, degnità LXIV.

scompariscono tutti gli altri, è quello del *gruppo patriarcale*, il quale costituisce l'*unità sociale primitiva*.

Quando poi, sopratutto nell'Occidente, l'analisi cominciò a penetrare in questo gruppo primitivo per modo che ciascuno dei concetti e delle istituzioni, che da esso erano contenute in germe, trovò popoli, che diedero al medesimo tutto lo svolgimento, di cui poteva essere capace, compariscono eziandio le prime traccie di queste diverse teorie politiche e sociali; ond'è, che presso i Greci, che sopratutto svolsero il concetto di *Stato*, si incontrano gli inizii del *socialismo;* presso i Romani, che esplicarono sopratutto il concetto di *famiglia*, i primi accenni alla teoria del *contratto sociale;* e per ultimo presso i popoli Germanici, dove prevalse di preferenza il concetto della *individualità*, i germi dell'*individualismo*.

Infine, nell'età moderna, in cui l'attività giuridica dell'uomo prese a svolgersi ad un tempo sotto l'aspetto *individuale*, *famigliare* e *politico*, queste teorie sociali e politiche si trovarono anch'esse di fronte e presero eziandio una propria denominazione, la quale porta con sè l'impronta del concetto ispiratore delle medesime.

Conviene però conchiudere che, sebbene queste varie scuole abbiano solo nell'età moderna assunta una propria denominazione, e siano state svolte in tutte le conseguenze, di cui potevano essere capaci, tuttavia il *concetto* informatore di ciascuna di esse, avendo un fondamento in uno degli aspetti essenziali, sotto cui si manifesta l'attività sociale e giuridica dell'uomo, rimonta fino alle origini della società umana, e se non fu un *principio scientifico*, fu sempre un *istinto* profondamente radicato nella coscienza degli uomini, che esercitò la sua parte di influenza sullo svolgimento della convivenza umana nella immensa varietà di forme che essa ebbe ad assumere.

Ferma così la genesi psicologica di queste varie scuole, importa di prenderle singolarmente in esame.

CAPITOLO II.

La teoria dell'individualismo.

281. Caratteri ai quali si riconosce la teoria politica e sociale detta dell'individualismo. — 282. Prime traccie di essa nell'antichità, e del carattere che assunse nell'età moderna per opera di Hobbes. — 283. Svolgimento che essa ebbe a ricevere sopratutto nell'Inghilterra per opera di Bentham e di Stuart Mill. — 284. Sistemazione di questa teoria politica e sociale nello Spencer. — 285. Evoluzione che ebbe ad operarsi in seno alla teorica dell'individualismo.

281. Chiamasi *individualismo* quella teoria giuridica e sociale « che considera la società umana come una riunione di *individui*, che, variamente combinandosi fra di loro, sotto l'azione dei proprii istinti e delle naturali necessità, finirono per dare origine alle varie forme delle umane congregazioni, le quali alla loro volta non sono che altrettanti aspetti di una stessa *evoluzione sociale* ».

Esso, fra le varie teorie sociali, corrisponde a quella fra le teorie fisiche intorno alla formazione dell'universo, che suol essere chiamata *atomismo*. A quel modo che, secondo questa, l'universo fisico verrebbe ad essere la risultante di un numero infinito di *atomi* e *pulviscoli*, che, portati da una certa intima energia, vennero combinandosi variamente, per guisa da produrre quella immensa varietà di cose esistenti e coordinate fra di loro, che chiamasi *natura*, senza che alcuna idea preconcetta presiedesse alla varietà infinita delle loro combinazioni (1); così, anche se-

(1) Vedi intorno alla *teoria atomistica* di Epicuro il cenno che ebbi a farne nella parte 1ª n. 65, pag. 152.

condo l'*individualismo,* la *società umana* non sarebbe che il risultato del reciproco accomodarsi degli *individui,* che, a guisa di *atomi sociali,* sotto lo stimolo dei proprii bisogni, dei proprii istinti e delle influenze naturali, si sarebbero variamente combinati fra di loro, e avrebbero in tal modo data origine a quegli *organismi politici,* i quali, governati da una legge di *evoluzione,* cominciarono dall'essere semplici *tribù,* e poi si vennero sempre più organizzando in *Stati* ed in *Nazioni.* Niuna idea preconcetta avrebbe presieduto a questa opera di graduata trasformazione della società umana; ma tutto sarebbe provenuto da una *forza intima* inerente agli stessi individui, per cui, secondo questa dottrina, la *società* viene ad essere come un *prodotto fisiologico* e *naturale,* la cui *legge* consiste nell'*evoluzione,* e non può essere riguardata che come una *risultante* degli individui che entrano a costituirla (1).

282. Non sarà quindi maraviglia per noi, se Epicuro, il quale ebbe primo a spiegare in tutte le sue conseguenze la teoria atomistica dell'universo fisico, abbia pur data una concezione analoga della società civile e politica fra gli uomini, la quale per lui non è « che un assembramento di individui che l'istinto della propria *utilità* conduce a pattuire fra loro di non ledersi reciprocamente gli uni e gli altri ».

Non sarà maraviglia parimenti, se questa teorica sia stata nell'epoca moderna richiamata in vita ed in onore da Hobbes, il quale anzi in questa, come nelle altre parti del suo sistema, ebbe a dare al concetto di Epicuro tale una rigidezza e a spingerlo a così dure conseguenze, da togliergli perfino la elasticità e la pieghevolezza che aveva nel filosofo Greco. Gli individui, per Hobbes, nello *stato di natura* anteriore allo *stato civile,*

---

(1) Cfr., quanto al concetto dell'*individualismo,* il Vacherot, *La métaphysique et la science, ou principes de métaphysique positive,* Paris, 1858, tome II, pag. 675.

non sono soltanto disgregati e disciolti, ma sono in guerra gli uni cogli altri; e quindi non è solo l'*utile,* ma bensì la *necessità* della propria conservazione, che li incalza non soltanto a pattuire di non ledersi reciprocamente gli uni cogli altri, ma perfino a rinunziare ad ogni loro diritto nelle mani d'una persona individuale o collettiva, la quale non sia tenuta ad altro, che ad assicurare la loro *conservazione* e *difesa.* Vero è che essi ciò farebbero per *contratto,* secondo Hobbes; ma egli è evidente che qui il *contratto* non serve che a mascherare la *forza,* come lo dimostra il fatto che, secondo Hobbes, la volontà dei contraenti non è punto libera prima del *contratto,* perchè essi sono incalzati ad addivenire al medesimo dalla *necessità* della propria conservazione, e non è neppure libera dopo il *patto,* perchè la rinunzia da essi fatta viene ad essere definitiva, per modo che qualsiasi abuso per parte dell'autorità sociale non potrebbe mai giustificare la ribellione dei sudditi (1).

Si può dire pertanto che in Hobbes il *contratto* non è che una veste, sotto cui celasi la *forza,* e che in lui il *corpo civile* e *politico* non è che un *meccanismo,* che colla *forza* trattiene gli individui dal *ledersi reciprocamente fra di loro.*

283. Noi vediamo infatti che gli autori, i quali continuarono la teoria di Hobbes, migliorandone il contenuto e moderandone le conclusioni, abbandonarono senz'altro l'ipotesi del *contratto.* « Che l'origine dei governi debba essere attribuita ad una volontaria associazione, scrive Bentham, è una supposizione, che può forse essersi avverata in qualche caso, ma nella maggior parte dei casi non si può attribuire ai governi una simile origine. Tutti i governi, di cui si conosce la storia, hanno invece cominciato colla *forza,* e si sono stabiliti grado grado coll'abitudine, eccettuati alcuni Stati, che si sono emancipati da se stessi, e che si sono dati delle leggi. Del resto, egli conchiude,

(1) V. sopra Parte II, cap. II, § 1, n° 148 e seg.

questa è una questione oziosa, perchè, sia che gli Stati abbiano cominciato da una banda di briganti, o da una riunione di pastori, o con una volontaria associazione, non sarà però men vero che l'unico scopo di tali governi è sempre il *benessere sociale* » (1).

Per conseguire poi questo intento del *benessere sociale*, lo scopo precipuo delle leggi, secondo Bentham, è ancor sempre quello di mantenere la *sicurezza*, perchè, « senza di questa, non può esservi nè abbondanza, nè sussistenza, e non può esservi altra eguaglianza che quella della sventura e della indigenza ». È parimenti la *legge* che, mantenendo la *sicurezza*, diede origine a quel possesso lungo e durevole, che chiamasi *proprietà*; fu essa, che piegò l'uomo alla previdenza, che lo assuefece al risparmio ed al lavoro, non già con dire all'individuo: « lavora ed io ti ricompenso »; ma bensì con dirgli: « lavora ed io ti assicuro il frutto del tuo lavoro », poichè, secondo Bentham, la *proprietà* consiste appunto nella *sicurezza* di poter percepire i frutti dal fondo intorno a cui altri abbia lavorato (2).

In Bentham pertanto la società civile e politica è ancor sempre una *riunione di individui*, il cui assembramento trasse sopratutto origine dalla *forza*, e il cui intento non fu e non può essere altro fuorchè quello di provvedere al *benessere comune*; ma essa, oltre la missione di garantire la *sicurezza*, viene ad avere anche quella di assicurare a tutti

---

(1) Bentham per Dumont, *Œuvres*, I, pag. 514, nell'opuscolo intitolato: *Sophismes anarchiques*, art. 11, n° 3.

(2) Secondo il Bentham, gli intenti della *legge* sarebbero quattro, cioè: provvedere alla *sussistenza*, intrattenere l' *abbondanza*, favorire l'*uguaglianza*, e mantenere la *sicurezza*; ma egli soggiunge poi che l'intento principale, quello cioè, da cui tutti gli altri dipendono, è il mantenimento della *sicurezza*, per guisa che la stessa *proprietà* per lui sarebbe nata colla *legge*, che provvide alla sua *sicurezza*. *Œuvres*, I, pag. 57 e 63, (*Principes du code civil*, partie I*, chapitres, II, III et VIII).

la loro *proprietà*, cioè il godimento dei frutti del proprio lavoro.

Questa dottrina tuttavia non aveva ancor ricevuto dal Bentham tutto quello svolgimento, che corrispondeva alla logica interna del *sistema*, e quindi noi troviamo quello degli autori Inglesi, che cooperò più largamente a far conoscere le dottrine inglesi sul continente, cercare di dare un ulteriore sviluppo alla medesima, temperandola tuttavia in qualche parte, al modo stesso che egli aveva già tentato di rendere più mite ed umana la teoria dell'*utile*.

Questi è lo Stuart Mill, il quale è certo uno dei primi, che ebbe ad attribuire una portata scientifica al vocabolo di *individualismo*, e che ebbe a descriverne acutamente i vantaggi, con dimostrare che è sopratutto dallo svolgimento delle *individualità*, lasciate per quanto si possa in balìa di se medesime, che deriva quella varietà e ricchezza di *temperamenti*, di *caratteri*, di *opinioni* e di *condizioni sociali*, che rompe la monotonia della convivenza civile, e forma uno dei più grandi ornamenti della medesima (1).

Anch'egli persiste nell'idea fondamentale della dottrina dell'*individualismo*, la quale consiste nell'attribuire allo *Stato* ed al *governo* che, lo rappresenta, una funzione di *semplice protezione* e *difesa*, principio che egli enunzia con dire: « che il solo oggetto per cui l'umanità ha diritto individualmente o collettivamente di intervenire nella libera azione di ciascuno

---

(1) Le teorie politiche e sociali dello Stuart Mill si trovano delineate in opere diverse, e sopratutto nel suo opuscolo sulla *Libertà* tradotto dal Marsiaj, Torino, 1865; nell'opera *Sul governo rappresentativo*, traduz. Dupont White, Paris, 1862; e infine nei *Principii di economia politica*, lib. IV, e specialmente nei capitoli VIII, IX, X e XI, dove parla degli ufficii ordinari del governo e della intromissione di esso sopratutto negli affari economici. Egli adopera il vocabolo *individualismo* nel senso di una teoria scientifica nell'opuscolo intitolato: *La Libertà*, traduz. cit., cap. II, pag. 81.

dei suoi membri, è la *protezione di se stessa;* e che perciò l'unica ragione per cui il potere è legittimamente autorizzato ad usare la *forza* contro un membro della civile comunanza è quello di *impedire che egli nuoccia agli altri* »(1). Conviene tuttavia riconoscere che lo Stuart Mill, forse per aver egli lungamente dimorato in terraferma, tempera in qualche parte quella dottrina dell'*individualismo,* che sembrava essersi immedesimata col suo paese nativo; fa un esame imparziale delle teoriche del *socialismo* in tema di proprietà; è fra gli economisti e pubblicisti inglesi uno di quelli, che si dimostrano meno favorevoli alla teoria del *lasciar fare* e del *lasciar passare,* e infine non dubita di accordare allo Stato ed al governo una certa iniziativa. Ciò dimostrano abbastanza le seguenti sue parole, con cui egli conchiude il suo bel libro sulla *Libertà,* le quali, anzichè essere una conseguenza logica del principio fondamentale da lui posto, sono invece un opportuno temperamento, che egli ha recato al medesimo: « Un governo, egli scrive, non può mai avere, tanto che basti, di quella attività, che non impedisce, ma stimola ed aiuta l'iniziativa privata e gli sforzi individuali; poichè il male comincia allora soltanto che il governo, a vece di incoraggiare l'azione degli individui e dei corpi collettivi, sostituisce la sua propria alla loro attività, e quando, invece di istruirli e all'occorrenza di denunciarli dinanzi ai Tribunali, li lascia in disparte, ne inceppa la libertà, e fa per essi i loro affari » (2).

Il progresso intanto dell'*individualismo* nello Stuart Mill consiste in questo, che lo Stato ed il governo più non debbono pensare unicamente a garantire la *sicurezza* e la *pro-*

---

(1) Stuart Mill, *La libertà*, traduz. Marsiaj, Torino, 1865, pag. 16.

(2) *Lo stesso,* Op. cit., pag. 172.— L'imparzialità dello Stuart Mill nell'apprezzare il *socialismo,* appare dai suoi *Principii di economia politica,* lib. II, cap. I, ove tratta della *proprietà,* e mette a raffronto la *proprietà privata* colla *proprietà sociale* e *comune.*

prietà dei cittadini, ma debbono eziandio assicurare la maggior *libertà* possibile ai medesimi.

284. Per contro la dottrina dell'*individualismo,* già temperatasi alquanto nello Stuart Mill, sembra irrigidirsi di nuovo e cambiarsi in un vero e proprio sistema in Herbert Spencer, il quale finisce per darle tutto lo svolgimento di cui poteva essere capace.

Nello Spencer il *corpo sociale* e *politico* non è più un *meccanismo,* come in Hobbes, ma esso viene già considerato come un vero e proprio *organismo,* che si *evolve* in modo tacito e lento sotto lo stimolo dei bisogni e delle attività degli individui che entrano a costituirlo; esso non può essere foggiato secondo la idea preconcetta di questo e di quell'uomo di genio, ma è un *prodotto naturale* del carattere di un popolo in un'epoca determinata, od anche di quello, che ebbe ad essere trasmesso dalle anteriori generazioni. Per lui quindi lo stato sociale, in qualsiasi tempo, anzichè esser l'opera dei governanti e delle leggi da essi promulgate, è piuttosto « la risultante di tutte le ambizioni, di tutti gli interessi personali, dei sentimenti di paura, di dispetto, di indegnazione, quali esistono presso i cittadini di un'epoca determinata, o che esistevano presso i loro antenati in un'epoca anteriore » (1).

Quanto al *Governo,* secondo lo Spencer, esso deve essere considerato come un *male necessario,* la cui necessità è tanto maggiore quanto sia più grande l'immoralità degli individui a cui esso deve sovraintendere. Il *governo,* per usare la espressione pressochè fisiologica adoperata dallo Spencer, *è una funzione correlativa all'immoralità sociale;* e quindi la coazione da esso esercitata sugli individui deve crescere quando aumentano

---

(1) Herbert Spencer, *Reasons for dissenting from the philosophy of M. Comte.* Cfr. Cazelles, *Introduction* alla traduz. dei *Premiers principes,* pag. xcvi.

l'immoralità e le tendenze egoistiche ed antisociali degli individui, e diminuire invece a misura che negli individui si viene sviluppando il senso morale e sociale, mediante cui essi si vengono sempre più accomodando all'ambiente sociale, in cui sono chiamati a svolgere la propria vita. Il *governo* perciò non deve per se stesso prendere alcuna iniziativa, nè può pretendere di recare un rimedio ai mali sociali, che debbono piuttosto essere lasciati alle *vis naturae medicatrix;* come pure non deve farsi l'illusione di poter migliorare gli uomini compartendo loro la istruzione; ma deve limitarsi unicamente in ogni ordine di cose e sistemare quell'insieme di istituzioni e di apparecchi di coazione, che sia necessario per opporsi alle tendenze egoistiche ed antisociali degli individui. Ed è per questo che il *governo,* al quale si affidarono in altri tempi missioni di natura diversa, deve sempre più specializzare il proprio uffizio, restringendosi alla *funzione* sua propria, che è quella di *difendere* il *diritto* e di *amministrare giustizia* (1).

Che anzi lo Spencer, il quale, ancorchè *positivista,* non può rinunziare al culto dell'*ideale,* sembra perfino sperare in un remotissimo avvenire, in cui il *senso sociale* e *morale* possa essere così efficace negli individui, che qualsiasi funzione del potere governativo possa essere soppressa, perchè sarebbe superflua. In allora la natura umana sarà così bene acconcia alla disciplina sociale, che non avrà più bisogno di coazione esteriore, ma saprà governarsi da se stessa, e contenersi nei debiti confini, cosicchè l'autorità sociale non dovrà più aver altro intento che quello di assicurare da qualsiasi invasione la cerchia della vita individuale. L'*autorità* verrà così ad essere

---

(1) Questa teorica dei rapporti fra *l'individuo* ed il *potere sociale* trovasi svolta dallo Spencer nella *Social statistics*, pag. 280, come pure nei suoi *Saggi*, e sopratutto in quelli che furono tradotti dal Burdeau col titolo: *Essais de politique*, Paris, 1879, fra i quali è notevole a questo proposito quello intitolato: *Trop de lois.*

ridotta al *minimum*, e la *libertà* potrà raggiungere il *maximum;* per cui si può dire che, secondo questa dottrina, la legge della *evoluzione sociale,* anzichè tendere a subordinare l'individuo all'autorità sociale, tenderebbe invece ad un affrancamento sempre maggiore dell'individuo (1).

285. Non occorre poi notare che l'indirizzo individualista, come quello che si propone la risoluzione della più vasta fra le questioni sociali, che è quella dei rapporti fra l'*individuo* e lo *Stato*, viene poi a riverberarsi in tutte le controversie minori, in cui questi due grandi fattori del mondo sociale ed umano vengono a trovarsi contropposti, per cui le traccie di

(1) SPENCER, *Reasons for dissenting from the philosophy of M. Comte.* Cfr. BERTAULD, *De la philosophie sociale*, Paris, 1877, dove si contiene un saggio col titolo: *La science sociale et Herbert Spencer*, in cui sono messe in evidenza certe esagerazioni ed eccessi, a cui lo Spencer spinse le proprie dottrine politiche e sociali.

A mio avviso deve poi essere considerato come un ingegnoso precursore di tutte queste teorie politiche e sociali, così dello Stuart Mill che dello Spencer, il Godvin, celebre autore dei romanzi intitolati: *Caleb Williams* e *Saint Léon,* che furono tradotti in tutte le lingue. Egli nel 1793 pubblicò un trattato sulla *giustizia politica*, le cui dottrine meritano di essere ricordate. Anch'egli, al pari dello Spencer, definiva già il governo *un male necessario;* anch'egli deplorava l'influenza funesta che la pressione dell'autorità ha sulla felicità e sulle qualità morali degli uomini; anch'egli sosteneva che il governo deve farsi sentire il meno possibile; anch'egli infine, sperava collo Spencer, in un giorno, in cui la società possa fare senza il governo, e riguardava questo momento come il più bello della specie umana. È di questo ingegnoso precursore dell' odierno *individualismo inglese*, che Beniamino CONSTANT ebbe a dare questo notabile giudizio: « Quanto è difettosa la dottrina generale del Godvin, altrettanto sono fertili i particolari di essa in osservazioni felici, in verità novelle, in idee profonde. In nessun altro luogo occorre una analisi così ingegnosa e convincente degli inconvenienti dell'autorità, allorchè essa non si limita a proteggere e a guarentire, ma vuole chiarire, migliorare e guidare. L'educazione, le istituzioni, i dogmi religiosi, i lumi, le scienze, il commercio, l'industria, la popolazione, la proprietà, sono dal Godvin esaminati in relazione al governo, ed egli dimostra che il migliore, il più sicuro e il più giusto partito è di mantenere la pace e di *lasciar fare*. Nessun pubblicista ha più chiaramente dimostrato che quando si vincola l'interesse, sotto pretesto di dirigerlo, lo si paralizza; che quando si pongono degli impedimenti al pensiero, sotto pretesto di metterlo sulla buona

questo sistema si trovano nel dominio degli studi economici, in quella scuola, che vuol riassumere la sua dottrina nel motto del *lasciar fare* e del *lasciar passare*, come pure nell'opinione di coloro che combattono l'*istruzione obbligatoria* da impartirsi dallo Stato, e l'*intervento* della *legge* nel regolare il lavoro delle donne e dei fanciulli nelle grandi fabbriche, ed anche in quelli che impugnano in ogni argomento il *discentramento amministrativo*, o combattono il *riscatto* o l'*esercizio* delle ferrovie per parte dello Stato, perchè in tutti questi problemi si riverbera e riflette il grande quesito intorno alla parte che deve essere lasciata all'*individuo*, e quella che deve essere assegnata all'*autorità sociale* (1).

---

via, lo si falsa; e che ogni altra guida, che la ragione individuale per l'intelligenza di ciascuno, snatura questa intelligenza ». Béniamin Constant, *Mélanges de littérature et de politique*, Paris, 1829, IX, pag. 219. Del resto, la costanza della tradizione *individualista* nell'Inghilterra, appare ad evidenza dal Buckle, il quale giunge a collocare nel *self governement* inglese e nello *spirito di protezione* prevalente in Francia, la causa principale per cui, mentre nell'Inghilterra le istituzioni politiche e sociali si svolsero gradatamente, la Francia invece fu condotta « alla rivoluzione più sanguinosa, più completa e più distruggitrice, che il mondo abbia mai veduto » (*Histoire de la civilisation en Angleterre*, tome II, chap. VIII et IX, pag. 299 e seg.).

(1) La questione dei rapporti fra l'*individuo* e lo *Stato* riassume in certo modo in sè stessa tutte le teorie politiche e sociali, le cui varie gradazioni provengono tutte dalla preponderanza maggiore o minore data all'uno od all'altro elemento, e quindi si riproduce in tutti gli stadii della convivenza sociale, incominciando dalla *famiglia*, per venire fino alla società del *genere umano*. Questa questione insomma è nel campo del diritto, come *potestà spettante* all'uomo, ciò che è la questione dei rapporti fra *utile* ed *onesto*, nel campo del diritto come *legge*. Ciò spiega il suo presentarsi in qualsiasi argomento, ed anche il numero grande di opere, che cercano di studiare i rapporti fra questi due termini estremi dell'attività sociale ed umana. Ricorderò, fra gli altri, il Dupont White, *L'individuo e lo Stato* (*Biblioteca dell'Economista*, serie 2ª, vol. VII, pag. 839); il Mariano, *L'individuo e lo Stato nel rapporto economico e sociale*, Milano, 1876; il Palma, *Corso di diritto costituzionale*, cap. II e III, Firenze, 1877; il Walras, *Recherche de l'idéal social*, Paris, 1868, VIª leçon, pag. 165; ed il Vacherot, *La métaphysique et la science, ou Principes de métaphysique positive*. Paris, 1858, tome II, pag. 675; il Bluntschli, *La politica come scienza*, trad. Trono, Napoli, 1879, cap. V, pag. 65.

Bensì importa di notare l'*evoluzione*, che ebbe a subire col tempo questa dottrina politica e sociale.

La medesima persiste costante nel considerare la *società* come una *riunione di individui;* ma intanto essa incomincia dal sottoporre, con Hobbes, questi individui al *dispotismo sconfinato* di un sommo imperante; poi li obbliga, con Bentham, a dimenticare il proprio *interesse particolare* di fronte all'*interesse generale;* e infine, col Godvin, collo Stuart Mill e collo Spencer, ci descrive alla lontana un *ideale politico*, in cui l'*autorità* quasi si dilegua per far luogo alla maggior *libertà* possibile dell'individuo. La *società* per essa è dapprima un *meccanismo*, il cui vero vincolo è la *forza*, che tiene insieme gli individui anche loro malgrado; ma col tempo si trasforma in un vero *organismo*, il cui vincolo viene ad essere il *libero consenso* e la *ragione* degli individui, in quanto che essi spontaneamente si acconciano alle esigenze sociali. Alla *società* poi gli *individui*, che entrano a comporla, dapprima non chiedono, con Hobbes, che la *conservazione* e *difesa* del proprio corpo e delle proprie membra; poi, con Bentham, già domandano che loro venga assicurata la *proprietà*, ossia i frutti del proprio lavoro; e infine, con Stuart Mill e con Spencer, chiedono che loro sia guarentita la maggior *libertà possibile* (1).

Queste conclusioni, che sembrano essere in contraddizione fra di loro, sono tuttavia lo svolgimento di un medesimo si-

---

(1) Soventi gli scrittori di cose politiche e sociali sogliono adoperare come sinonimi fra di loro i due vocaboli di *individualismo* e di *liberalismo*, contrapponendoli a quelli di *socialismo* e di *despotismo* (Vedasi in proposito il Léon Walras, *Recherche de l'idéal social*, Introd. pag. xi). A parer mio invece questi due termini, *individualismo* e *liberalismo*, non possono scambiarsi fra di loro; poichè se l'*individualismo* può informarsi a principii liberali, come accadde nello Stuart Mill e nello Spencer, il medesimo può anche essere fautore del *dispotismo*, come abbiamo trovato nell'Hobbes. Al modo stesso non possono scambiarsi fra di loro i due vocaboli di *socialismo* e di *dispotismo*, come lo dimostra il fatto, che anche il *socialismo* nell'epoca nostra viene atteggiandosi a *democratico* ed a *liberale*. Ciò vuol dire che le diverse dottrine hanno in se medesime una certa

stema, poichè tutte prendono le mosse dallo studio dell'*individuo*, ma lo afferrano sotto aspetto diverso. L'*individuo*, quale ci è descritto dall'Hobbes, è l'uomo in preda ad istinti pressochè animaleschi; quello invece descrittoci dal Bentham, è l'*uomo*, cui una lunga esperienza della *vita civile* ha già fatto esperto del vantaggio dell'obbedienza alle leggi; e infine l'*individuo*, che ci è descritto dallo Stuart Mill e dallo Spencer, è l'uomo ormai fatto *morale*, e nel quale le *tendenze egoistiche* ed *antisociali* vengono già ad essere dominate e vinte da quel sentimento che lo Spencer chiama l'*altruismo*.

Parimenti in tutta questa evoluzione il còmpito che si assegna allo Stato è sempre quello della *difesa;* ma questa *difesa* si viene sempre più allargando; perchè dapprima non è che *difesa* delle *membra* e del *corpo* dei cittadini; poi diventa *difesa* della loro *proprietà;* e per ultimo anche *difesa* della loro *libertà*. L'*individualità umana*, ed anche il concetto di *difesa sociale*, vengono così così esplicandosi sotto aspetti diversi; ed anche il sistema, che prende le mosse da questi concetti viene a conseguenze e gradazioni diverse.

Questa scuola tuttavia si troverà sempre di fronte ad un gravissimo problema, che è quello di spiegare come la *forza* che governa l'*evoluzione sociale* basti da sola a trasformare l'uomo *fisico* ed *egoista* di Hobbes nell'uomo *morale, benefico* e *sociale* quale ce lo descrivono il Mill e lo Spencer; poichè la *forza* da sola potrà costringere e violentare, ma non mai mutare l'intima natura dell'uomo.

---

elasticità e *pieghevolezza;* dal che deriva che in un'epoca come la nostra, in cui la tendenza ad istituzioni sempre più democratiche e liberali non può essere negata, e fu già argomento di severi studi (Vedasi il Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, e l'Erskine May, *Democracy in Europe*, London, 1877), anche le varie teorie politiche e sociali, sforzando in certo modo il principio a cui si ispirano, cercano di assumere quelle forme ed apparenze, che possono renderle più accette alle opinioni del momento.

CAPITOLO III.

La teoria del contratto sociale.

286. Definizione e carattere di questa teoria politica e sociale. — 287. Traccie della medesima presso i Romani. — 288. Estensione e diffusione che essa prese nell'età moderna. — 289. Inizii della teoria del contratto sociale in Grozio ed in Locke. — 290. Sistemazione di essa per opera di Gian Giacomo Rousseau. — 291. Singolari vicissitudini di questa teoria nell'epoca nostra. — 292. Del concetto ispiratore della medesima e di ciò che in essa si contiene di vero.

286. Suol essere chiamata teoria del *contratto sociale* « quella *dottrina giuridica* e *sociale*, che considera la società umana come il risultato dell'*accordo* espresso e tacito delle volontà degli uomini liberi ed eguali, i quali, per dar origine allo *stato sociale*, avrebbero in parte rinunziato alla pretesa loro naturale indipendenza ».

Quel *corpo civile* e *politico*, che, nella dottrina dell'*individualismo*, sarebbe il *prodotto naturale* di una *forza* intima e latente, che viene incalzando gli individui di una in altra organizzazione sociale, qui verrebbe ad essere piuttosto l'*opera volontaria* degli uomini, i quali avrebbero cercato nella società una migliore garanzia dei proprii diritti, ed attribuito alla medesima un carattere giuridico col proprio *consenso*. « La *forza*, scrive il Rousseau, il cui giogo sarà sempre giustamente respinto dai popoli, non può dare una sufficiente base all'ordine sociale, che è un diritto sacro, che serve di fondamento a tutti gli altri, e quindi l'*origine* di *diritto* della società umana deve essere cercata nell'*accordo* delle *volontà* ». Prima di questo ac-

cordo potrà esservi un'aggregazione di schiavi soggetti al medesimo padrone, ma non mai un'associazione che meriti il nome di *corpo civile* e *politico* (1).

287. Anche questa dottrina ebbe ad esplicarsi come un vero sistema soltanto nell'età moderna; ma il concetto informatore di essa, secondo cui il *consenso* delle volontà avrebbe avuto una larga parte nella formazione e nello svolgimento delle umane associazioni, rimonta ad un'epoca molto remota, e trovasi profondamente impresso nella coscienza del popolo Romano.

I Romani, come si è veduto, ebbero ad afferrare il *diritto* sopratutto come *legge*, ossia come una norma della *volontà umana*, e quindi furono consentanei a se stessi nel riconoscere una larga parte al *consenso* delle *volontà* anche nella formazione della società umana. Per essi la *patria* fu evidentemente la riunione volontaria dei *patres*; la *publica potestas* fu simboleggiata da un fascio di verghe, che rappresentava l'unione dei poteri spettanti ai singoli padri di famiglia; la *lex* fu così chiamata a *legendo* o da *colligendo*, perchè essa risultava dalla riunione dei suffragii di quelli che la votavano; lo stesso *jus gentium* fu il complesso delle istituzioni in cui consentivano tutte le genti, e per ultimo il *popolo* fu definito da Cicerone: « *non omnis hominum coetus, quocumque modo congregatus; sed coetus multitudinis juris consensu et utilitatis communione sociatus* » (2).

Ciò tutto prova che i Romani attribuivano una grande parte al *consenso* delle *volontà* anche nella formazione della società civile, ma non fu però mai nell'idea Romana, che gli uomini siano per *contratto* usciti da un *preteso stato di natura*, per dare origine allo *stato sociale*. Per essi invece l'uomo era *naturalmente* socievole, ed era stimolato alla società dalla *utilità comune*, e dall'intento di provvedere alla difesa della sua *pro-*

(1) Rousseau, *Contrat social*, liv. I, chap. I et V.
(2) Cicero, *De republica*, 1, 25.

prietà, secondo il detto di Cicerone: *spe custodiae rerum suarum urbium praesidia quaerebant*. Per essi parimenti la *famiglia* era il *principium urbis* ed il *seminarium reipubblicae*, e quindi il *consenso* delle volontà in certe regole di diritto, il *juris consensus*, anzichè essere il creatore esclusivo dello stato sociale era piuttosto la manifestazione della stessa natura socievole dell'uomo, al modo stesso che il *consenso* di tutte le genti in certe istituzioni giuridiche era argomento per i Romani dell'esistenza di un diritto naturale (*naturalis ratio*).

288. Fu questo concetto dell'importanza del *consenso* nelle origini delle società civili e politiche, che, trapassando all'epoca moderna, ebbe ad essere posto a fondamento troppo esclusivo di quella teoria, che suol essere chiamata del *contratto sociale*.

Le prime traccie di questa teoria possono trovarsi in pressochè tutti i giuristi e in tutti gli scrittori di cose politiche del secolo decimosesto e decimosettimo, e fra gli altri in Uberto Languet e in Giovanni Altusio (1). Che anzi alla medesima ricorrono autori che in materia politica professano le dottrine più contrarie ed opposte. Così, ad esempio, l'idea del *contratto sociale* incontrasi, come si è veduto, nello stesso Hobbes, sebbene nel medesimo il *contratto* non sia che un manto, sotto cui celasi la *forza*, ed incontrasi eziandio in Spinoza, in Kant ed in Ficthe, ancorchè in questi il *contratto sociale* non sia che il mezzo a cui gli uomini

---

(1) È a vedersi in proposito il Forti, *Istituzioni civili*, I, pag. 468. Egli dice dell'Althusius, *Politica methodice digesta*, 1531: « Tutte le idee madri del *contratto sociale* si trovano nell'Althusius con precisione di metodi esposti, ma senza eleganza e senza eloquenza ». Anche il Ferrari, *Corso degli scrittori politici italiani*, lez. XII, trovò accennata questa teorica in Gerolamo Vida in un trattato: *De dignitate Reipublicae*, 1556; il che dimostra che una delle prime idee che ebbe a sorgere collo studio del diritto romano fu quella del *contratto*, come base della *convivenza sociale*. Cfr. il Palma, *Corso di diritto costituzionale*, I, cap. II, 3, pag. 76.

si sarebbero appigliati per recare in atto la costituzione giuridica conforme ai principî di *ragione*.

Ciò vuol dire che vi fu un'epoca, in cui questa teorica era pressochè universale, e che tutte le dottrine politiche dal dispotismo al liberalismo cercarono un fondamento in essa; ma gli autori che di preferenza ebbero a cercare le origini delle società nel *consenso* stesso degli uomini e a rendere popolare questa dottrina sono specialmente Ugone Grozio, Giovanni Locke e Gian Giacomo Rousseau.

289. In Grozio la dottrina del *contratto sociale* trovasi ancora soltanto in germe, in quanto che egli si limita a dire: che « l'aggregazione delle genti e il loro sottoporsi ad un potere sovrano suppone in esse la volontà espressa o tacita di obbedire alle leggi stabilite dalla maggioranza o dal potere costituito » (1).

In Locke invece la teoria già comincia a prendere l'aspetto e la concatenazione logica di un sistema. Egli infatti già parte dalla supposizione di uno *stato di natura*, anteriore allo *stato sociale;* ma questo non è più uno stato di guerra, quale era quello descrittoci da Hobbes, ma è invece uno stato di pace, in cui gli uomini sono liberi ed uguali, e se essi si dispongono ad uscirne, per dare origine alla società civile e politica, non è già per abdicare ai proprii diritti, ma per trovare invece nello stato sociale, che sarebbe un progresso sullo stato di natura, una migliore garanzia dei proprii diritti naturali (2).

---

(1) Grozio, *De iure belli ac pacis*, Prolegomena, § 15. Del resto era la logica stessa dei suoi principii che doveva condurre il Grozio a questa teorica; poichè dal momento che egli fondava il *diritto delle genti* sull'universale *consenso*, doveva di necessità fare eziandio una parte a questo *consenso* o *contratto* nella origine della convivenza civile e politica.

(2) Locke, *Two Treatises of governement*, London, 1772. L'opera è divisa in due libri: nel primo dei quali si confutano le dottrine dispotiche ed illiberali di Roberto Filmer, che in un libro intitolato: *Patriarcha*, faceva derivare ogni potere dal *privato dominio e dalla paterna giurisdizione di Adamo*, mentre nel secondo si spiega l'origine della società civile e politica, seguendo la teoria

Gli uomini quindi, secondo Locke, entrando nella società, non abdicano alla propria libertà, e neppure al diritto di appropriarsi i frutti del proprio lavoro, ma rinunziano soltanto a quella parte dei loro diritti, che sarebbe incompatibile colla comunanza sociale, cioè all'esercizio del diritto di punire, il quale, mentre prima risiedeva negli individui, viene nello stato di società ad essere trasferto nella *potestà sociale* (1). Di qui la notabile dottrina di Giovanni Locke, secondo cui l'essenza del potere sociale sarebbe il potere *legislativo* inteso in senso così largo da comprendere in esso non solo il *potere giudiziario*, ma anche il *potere esecutivo* ed il *potere confederativo*, il quale ultimo si esercita nei rapporti colle altre nazioni (2). Parimenti, secondo il Locke, il grande e principale intento, che si propongono gli uomini nel fondare la società civile, è la scambievole *difesa* della loro *proprietà*, al modo stesso che il grande mezzo ed istrumento per giungere a questo fine sono le *leggi* stabilite nella società (3).

Da ultimo in questo autore incontrasi una dottrina sul fondamento del diritto di *proprietà*, che sembra precorrere quella che ebbe a svolgersi più tardi dagli economisti, in quanto che egli non trova già l'origine della *proprietà* nel fatto dell'*occupazione*, ma bensì nel *lavoro* dell'uomo; che anzi per lui l'*occupazione* è essa pure una forma del *lavoro* umano, ed il valore diverso

---

del contratto sociale. La descrizione dello *stato di natura*, quale lo intende il Locke occorre nel libro II, cap. II, § 4, ediz. cit., pag. 177, e nel capo seguente si indicano le differenze fra esso e lo stato di guerra.

(1) Op. cit., lib. II, cap. VII, § 87, pag. 243.

(2) LOCKE, Op. cit., lib. II, chap. VII, VIII, XII, XIII. Queste dottrine del Locke si trovano più largamente esposte nel FOUILLÈE, *Histoire de la philosophie*, pag. 331 a 341; e nel JANET, *Histoire de la philosophie morale et politique*, tome II, pag. 310, e sopratutto nel MARION, *Locke et sa philosophie*, il quale istituisce un raffronto fra le dottrine sociali del Locke e quelle del Rousseau, Paris, 1878.

(3) Op. cit., lib. II, cap. IX, § 124, pag. 276.

delle terre non deve tanto essere attribuito alla diversa fertilità naturale di esse, quanto piuttosto alla diversa quantità di lavoro che gli uomini hanno investito nelle medesime (1).

290. Quegli tuttavia, che cooperò più di tutti a rendere popolare la dottrina del *contratto sociale*, ed a cambiarla in certo modo nel programma politico della rivoluzione Francese, fu senza alcun dubbio Gian Giacomo Rousseau.

Egli è uno di quegli scrittori, in cui il sentimento prevale talvolta alla ragione, e le cui opere riflettono potentemente lo stato e le agitazioni dell'animo. Di qui uno scrivere concitato, eloquente, vigoroso, in cui fremono le passioni dell'autore, ma intanto nella successione delle opere sue, e talvolta anche nella stessa opera non si trova sempre quella coerenza di principii e di dottrine, che costituisce il vero e proprio sistema; il che spiega come tutte le dottrine politiche, non escluso il *socialismo*, possano trovare appoggio in qualche espressione di Rousseau.

Egli cominciò dal fare una descrizione fantastica dello *stato di natura*, il quale fu da lui dipinto coi colori dell'età dell'oro; imprecò in certo modo a colui, che stabilì i primi termini divisorii dei fondi, e diede con questo fatto origine alla società civile e politica; considerò la *società* e sopratutto la *proprietà* come causa delle disuguaglianze fra uomo e uomo (2); ma col tempo sembrò cedere ancor egli alla necessità di riconoscere ed accettare una *società civile* e *politica*, che non si poteva pro-

(1) Locke, Op. cit., lib. II, chap. v. Secondo il Locke, la natura avrebbe posto un doppio limite *proprietà*, cioè il *lavoro dell'uomo* e *le convenienze della vita* (loc. cit., § 36, pag. 202).

(2) Queste dottrine del Rousseau occorrono nel *Discours sur l'inégalité des hommes*, II° partie, come pure nella sua risposta al pseudonimo *Philopolis*, sotto il quale si celava Carlo Bonnet, celebre matematico e naturalista di Ginevra autore del *Saggio analitico sulle facoltà dell'anima*, a cui si ispirò il nostro Romagnosi; il quale Bonnet aveva sostenuto lo stato civile e politico essere lo stato naturale dell'uomo.

scrivere, e cercò allora di spiegarne le origini col *contratto sociale*, che ebbe ad esercitare così larga influenza sull'epoca sua.

È anzitutto a ritenersi in proposito che il Rousseau, dicendo che la società umana era stata fondata mediante un *contratto*, non intese con ciò di indicare l'origine di *fatto*, ma piuttosto l'origine di *diritto* della società. Nel *fatto* egli ammette, che la prima società naturale dovette essere la *famiglia*, e che questa fu come il primo modello delle società politiche; ma in *diritto* egli avendo posto con Locke il principio, che gli uomini nascevano liberi ed eguali, ne derivò che essi non potevano essere costretti alla vita sociale che mediante il proprio *consenso*; poichè, secondo lui, la sola *forza* può dare origine ad una aggregazione di schiavi dipendenti dal medesimo padrone, ma non mai ad un vero *corpo civile* e *politico* (1).

Lo scopo essenziale poi, che avrebbe spinto gli uomini ad uscire dallo *stato di natura* per entrare in quello di *società*, sarebbe, anche nel Rousseau, quello di trovare in questo la *tutela* delle loro *proprietà*. Finchè gli uomini non ebbero altro pensiero, che quello della propria *sussistenza*, lo *stato di natura* potè loro bastare; ma appena si coltivarono le terre e si piantarono i termini, sorsero le controversie, le liti, le guerre dei ricchi coi poveri, e fu allora che dovette comparire Cerere legislatrice, e che gli uomini dovettero, mediante *contratto*, uscire dallo *stato di natura* per entrare nello *stato sociale* (2).

Col *contratto sociale* tuttavia gli uomini non possono già,

(1) *Contrat social*, liv. I, chap. II.

(2) Son note le famose parole del ROUSSEAU, « Le premier qui ayant enclos un terrain s'avisa de dire: *Ceci est à moi*, et trouva de gens assez simples pour le croire, fut *le vrai fondateur de la société civile* ». *Discours sur l'inégalité parmi les hommes*, partie IIe, la quale contiene un largo svolgimento di un tale concetto. Si può quindi inferire che Locke e Rousseau consentono nel riguardare come l'intento essenziale della *società civile* la *difesa* del diritto di *proprietà*.

secondo il Rousseau, alienare la propria *libertà* nelle mani di una persona individuale o collettiva, come vorrebbe Hobbes; poichè per lui *la libertà è l'uomo:* essa non costituisce solo un diritto, ma anche un dovere per l'uomo, e perciò non può essere alienata da un uomo a profitto di un altro (1).

Tuttavia nel Rousseau gli uomini, se col *contratto sociale* non alienano il proprio diritto a mani di altri uomini, fanno però una tale alienazione in favore della *comunanza civile e politica,* in cui entrano a far parte; poichè la clausola suprema di tale *contratto* sarebbe « l'alienazione totale di ciascun socio con tutti i suoi diritti a tutta la comunanza », per cui ciascuno mette in comune la sua persona e tutta la sua potenza sotto la suprema direzione della volontà generale, e tutti ricevono ciascuno come parte indivisibile del tutto (2).

Qui tuttavia sembra che l'espressione letterale, la quale importerebbe un pieno assorbimento della personalità individuale nell'ente sociale e collettivo, e darebbe un addentellato alle teoriche dei comunisti e dei socialisti, siasi spinta oltre il pensiero dell'autore, il quale altrove ebbe a dire, che col *patto sociale* gli individui, anzichè perdere la propria *libertà*, si trovano in condizioni migliori di prima e che con esso ciascuno aliena della sua *potenza,* dei suoi *beni* e della sua *libertà,* solo quella parte, il cui uso importa alla *comunanza* (3).

291. Di questa teorica si potrebbe dire ciò che lo stesso

---

(1) *Contrat social*, liv. I, chap. IV, (*de l'esclavage)*.

(2) Op. cit., liv. I, chap. VI.

(3) Op. cit., liv. II, cap. IV. Qui tuttavia vuolsi riconoscere che la teoria profondamente liberale nel Locke viene già a farsi pericolosa e gravida di rivoluzioni nel Rousseau, perchè il *potere sociale* più non è da lui contenuto nei confini, che erano stati determinati con notabile precisione dal Locke. Alle espressioni definite e precise del filosofo inglese se ne sostituiscono dal filosofo ginevrino di quelle vaghe ed indeterminate, le quali possono dare appiglio a qualsiasi dottrina politica e sociale, per quanto esclusiva ed esagerata. Cfr. MARION, *Locke et sa philosophie*, Paris, 1878.

Rousseau ebbe a premettere ad un'altra opera sua: *mais il fallait, que une faveur d'abord injuste m'attirât par degrès une rigueur, qui l'est encore plus* (1).

La sua teorica fu dapprima pressochè universalmente accolta e quasi cambiata in un dogma; essa percorse in breve tutto lo scibile; fu accettata quale fondamento della filosofia della politica e della morale, di quella dell'arte, di quella dell'educazione; ispirò un numero grande di descrizioni fantastiche dello *stato di natura*, e di progetti di pace universale e perpetua; preparò in qualche parte il terreno allo svolgersi delle dottrine socialiste, radicando profondamente nei popoli l'idea che i mali sociali provenissero sopratutto da un cattivo ordinamento sociale, come lo dimostra il fatto che in Francia, all'epoca della rivoluzione, più i tempi si facevano difficili e gravi, e più si invocava la reintegrazione del preteso *stato di natura* (2).

Appena però le investigazioni, sopratutto *storiche*, misero in pienissima luce che il vero stato naturale all'uomo era lo stato di società, si venne operando una reazione così vigorosa ed universale contro questa dottrina, che tutte le altre scuole, pur mantenendosi discordi nel resto, sembrarono quanto meno essere concordi nel combattere il preteso *stato di natura* e il *contratto sociale*, che avrebbe posto termine al medesimo.

Fu allora che si venne ripetendo: che l'ipotesi dello *stato di natura* era smentita dai *fatti;* che questo *stato*, anzichè essere di *naturale indipendenza*, sarebbe stato invece di *naturale impotenza;* che la condizione naturale all'uomo era quella di *società;* che la storia non aveva serbato memoria di questo preteso *contratto sociale*, e che le convenzioni fatte in un'e-

---

(1) Queste parole furono premesse dal Rousseau ad una delle edizioni del suo *discorso*, stato premiato dall'Accademia di Dijon, sul tema: « *Si le retablissement des sciences et des arts a contribué a épurer les mœurs* ».

(2) Cfr. il Sumner Maine, *L'ancien droit*, chap. IV, pag. 87.

poca remotissima, non avrebbero potuto vincolare le generazioni venture (1).

In tutto ciò si aveva certamente ragione; ma intanto col ripetere costantemente la stessa confutazione, divenuta ormai un luogo comune, si dimenticava il concetto fondamentale di questa scuola, il quale meritava invece certamente di esser tenuto nel debito conto.

292. Il concetto infatti inspiratore di questa scuola, non sta nella ipotesi di uno *stato di natura*, e neppure in quella di un *contratto sociale*, le quali non furono in ogni tempo che due supposizioni adottate, perchè mancavano i dati di fatto per determinare la *origine* prima della società civile; ma sta in questo, che solo il *libero consenso* degli uomini potè dare un carattere ed un'impronta giuridica così alle varie aggregazioni civili e politiche, in cui trovasi diviso il genere umano, come all'*autorità sociale*, che governa queste aggregazioni diverse.

Il quale concetto, che già trovavasi presso i Giureconsulti Romani, è profondamente vero, in quanto che il *libero consenso* ebbe sempre e deve continuare ad avere una parte grande nella formazione di tutte le diverse gradazioni delle aggregazioni umane, trattisi della *famiglia*, della *tribù*, del *comune*, ed anche degli *stati* e delle *nazioni*.

Vero è senza dubbio che sono gli *istinti* e le *necessità naturali*, e talvolta anche la *violenza* e la *forza*, che spingono l'uomo, anche suo malgrado, a queste forme diverse di *aggregazione sociale*; ma queste, finchè sono l'opera del solo *istinto*, hanno un'esistenza di *fatto* più che di *diritto*, sono un *pro-*

---

(1) Fra il numero indefinito di confutazioni della teoria del *contratto sociale*, mi basterà citare quella del Romagnosi, *Assunto primo del diritto naturale*, § vii, e quelle del Brougham, *Filosofia politica*, traduz. Giudici e Busacca, cap. I, Firenze, 1850.

dotto naturale più che un'opera che meriti veramente il nome di *civile* e di *umana:* mentre invece ricevono una *impronta* ed un *carattere* veramente *giuridico*, allorchè sono sanzionate dal *consenso volontario* e *libero* delle persone, che entrano a costituirle. E lo stesso deve dirsi anche del *potere*, che presiede alla *società civile* e *politica*, il quale fino a che si impone colla sola *forza*, è soltanto un potere di *fatto*, mentre invece acquista un *carattere giuridico* e *legittimo*, allorchè si appoggia sulla *volontà della nazione*, ed è in certa guisa il frutto d'un *accordo* fra il potere sovrano ed il popolo.

Che anzi egli è incontrastabile, che la parte da attribuirsi al *libero consenso* nella formazione di tutti gli stadii dell'aggregazione civile, e nella costituzione del potere sovrano viene sempre facendosi maggiore.

Se prima furono sopratutto l'*istinto* e la *forza*, che presiedettero al molteplice aggregarsi delle genti, e che piegarono i popoli alla sovranità ed alle leggi, oggi invece i popoli, ormai fatti consapevoli della propria natura socievole, si aggregano sempre più per *libero consenso*, e scorgono nelle *leggi* non l'*espressione arbitraria* di un potere sovrano, che si imponga colla *forza*, ma l'*espressione di una volontà sociale*, a cui tutti debbono volontariamente ubbidire, perchè tutti concorsero alla formazione di essa (1).

Gli è perciò, che, anche nella teoria oggidì proscritta del *contratto sociale*, occorrono dei concetti, che debbono essere presi in considerazione e fra gli altri i seguenti, che costituiscono la sua base e il suo fondamento:

---

(1) Fra gli autori contemporanei, che sembrano ristabilire nel debito onore la dottrina, ormai troppo disprezzata, del *contratto sociale*, vuole essere ricordato il FOUILLÉE in un recente articolo da lui pubblicato nella *Revue des Deux-Mondes*, 1879, tome XVII; e in un altro pubblicato nella *Revue philosophique* diretta dal Ribot, col titolo: *Vues synthétiques sur la sociologie*, 1880, Avril, pag. 369.

1° Che nella formazione della società civile e politica, e delle varie gradazioni, che essa ebbe ad attraversare, una parte deve essere attribuita al *libero consenso* degli uomini, il quale tuttavia non deve essere considerato come l'esclusivo creatore della società umana, ma piuttosto come un *argomento* ed un *indizio* della natura socievole degli uomini;

2° Che la vera società primordiale deve essere trovata nella *famiglia*, nella cui costituzione ebbe pure una parte importante il *consenso*, e che venne poi ad essere l'*abbozzo*, sovra cui si vennero intessendo le varie forme di convivenza civile e politica;

3° Che infine l'aspetto dell' attività giuridica dell'uomo, che avrebbe dato occasione all' organizzazione della società civile e politica, e di tutte le arti ed industrie che si accompagnarono con essa, sarebbe sopratutto l'istituzione della *proprietà*, il qual concetto sembra essere simboleggiato nell'antica tradizione di Cerere legislatrice.

CAPITOLO IV.

La teoria del socialismo.

293. Caratteri costanti del socialismo, nonostante le forme diverse dal medesimo assunte. — 294. Prime traccie di esso segnatamente nella Grecia per opera di Platone. — 295 Come il socialismo abbia avuto una vita nelle teorie ed una vita nei fatti. — 296. Che cosa debba intendersi per *questione sociale* e delle forme essenziali, sotto cui essa si è presentata nella storia dell'umanità. — 297. Del carattere speciale, che ebbe ad assumere la questione sociale nell'età nostra. — 298. Carattere peculiare del socialismo contemporaneo. — 299. Trasformazione che esso ebbe a subire in Germania. — 300. Evoluzione che si verificò in seno al socialismo.

293. Se sia lecito di comprendere con uno stesso vocabolo di larghissima significazione dottrine, che nelle loro conclusioni sono affatto disparate e perfino contradditorie fra di loro, può essere chiamata col nome di *socialismo* quella « teoria sociale e politica, che nello studio delle cose sociali, anzichè partire dall'*individuo,* prende invece le mosse da quell'*ente astratto,* che chiamasi *società,* e, dopo aver prescritto alla medesima un *intento ideale,* vuole in base a questo determinare l'ufficio ed il còmpito da attribuirsi agli individui ed alle classi diverse, che entrano a costituirla ».

Ancorchè il dominio, in cui il *socialismo* ebbe a presentarsi e a sostenere di preferenza le proprie lotte sia stato in ogni tempo quello della *proprietà* e della *ripartizione della ricchezza,* esso però, come teoria politica e sociale, ha una portata assai più larga, perchè mira ad una compiuta organizzazione

sociale, e si contrappone in ogni sua parte a quella teoria, che chiamasi dell'*individualismo*.

Mentre questa parte dagli *individui*, considerando i medesimi come altrettanti atomi e molecole della società umana, nei quali viene sempre più evolvendosi il senso sociale, il *socialismo* invece parte di preferenza dalla considerazione dell'*ente sociale* e *collettivo*, e vorrebbe atteggiare gli *individui* all'intento proprio del *tutto*. Per quello la società è un *prodotto naturale* e come un *organismo fisico*, che si *evolve* sotto lo stimolo di una *forza* intima e latente, mentre per questo la società è un *organismo etico* e *morale*, che deve proporsi in ogni tempo di attuare un *ideale* somministrato dalla *ragione*. Quindi, mentre l'*individualismo* è condotto a lasciare gli individui e gli interessi particolari a se stessi, e attende dal reciproco accomodarsi degli individui e dal libero giuoco di questi interessi particolari un ordine ed un'armonia, che mal potrebbe ottenersi mediante un *ideale* preconcetto; il *socialismo* invece nè vuol lasciare agli individui il libero governo di se stessi, nè gli interessi particolari in balìa alla libera concorrenza, ma vuole determinare secondo un *ideale di ragione* la via, per cui si debbono mettere gli individui e i diversi ordini sociali, e tentare una *organizzazione sociale*, in cui tutti gli interessi possano essere coordinati ed armonizzati.

Mentre l'*individualismo* dissuade il *governo* od *autorità sociale* da qualsiasi iniziativa, perchè teme che la sua intervenzione sia un male anche peggiore, e preferisce che i mali sociali siano lasciati alla *vis naturae mediatrix* (Spencer); il *socialista* invece fa a fidanza col potere sovrano, confida in certo modo nella onnipotenza di esso, e crede che, col mettere in atto questo o quell'*ideale di organizzazione sociale*, si possa in effetto recare rimedio ai mali, che affliggono la società umana, e quindi in ogni epoca di crisi e di transizione sociale, egli suol avere

in pronto un *archetipo* ed una *formola sociale*, mediante cui si possa ottenere la moralità più pura e il benessere più perfetto della società umana.

Il primo si attiene costantemente ai *fatti*, mentre il secondo si abbandona di soverchio all'*idea;* ed è per questo, che quella varietà di dottrine, che era già grande nel dominio dell'*individualismo*, viene ad essere anche maggiore in seno al *socialismo*, il quale, abbandonandosi talvolta ad *ideali*, che si credono somministrati dalla *ragione*, mentre sono spesso opera della *fantasia*, si porta talvolta a tali esagerazioni ed eccessi, che possono creare un vero pericolo sociale, come lo dimostrano nell'epoca nostra le aberrazioni del *comunismo* e quelle dell'*internazionalismo* (1).

294. Ciò però non toglie che il *socialismo*, il quale presentasi ora sotto tanta varietà di forme, abbia pure una tradizione costante nella storia del pensiero umano e in quella delle rivoluzioni sociali, e che abbia subito una vera *evoluzione*, di cui cercherò di mettere in evidenza i lineamenti essenziali, così nell'ordine delle *idee* come in quello dei *fatti*.

Una delle più imponenti e stabili organizzazioni *sociali*, che ne ricordi la storia, fu certamente la costituzione Bramanica dell'India. Con essa i Bramani giunsero a paragonare la *società* umana ad un vastissimo *corpo*, le cui varie parti erano rappresentate da caste diverse, aventi ciascuna una particolare missione, dalla quale i membri di esse non dovevano nè potevano scostarsi anche nei minimi particolari della vita. La *divinità* fu poi chiamata a sanzionare questa specie di confisca dell'organismo sociale a profitto di un'unica casta, e si ebbe così una

(1) Trovansi alcune acute osservazioni quanto ai rapporti fra *individualismo* e *socialismo* nel VACHEROT, *La métaphysique et la science*, II, p. 675; nel WALRAS, *Recherche sur l'idéal social*, Introd.; e nell'ERSKINE MAY, *Democracy in Europe*, Introd., pag. LXIV.

costituzione sociale, che si mantenne, per migliaia di anni, pressochè immutabile nelle sue principali fattezze, e che sarà sempre un grande ammaestramento al genere umano dei grandi eccessi, a cui si può pervenire quando una classe venga a prevalere per modo sulle altre da rendere quasi impossibile la lotta, sopratutto quando questa classe abbia per sè la religione e la scienza. Questa organizzazione sociale tuttavia non può essere considerata come l'applicazione di una teoria preconcetta; ma, dopo essere stata preparata nei *fatti* per quella lenta divisione di lavoro, che si opera nel seno di qualsiasi società, fu svolta solo più tardi con una logica sistematica in tutte le conseguenze, di cui poteva essere capace (1).

Dove invece il *socialismo* ebbe i suoi inizii, non solo nei *fatti*, ma eziandio come *teoria scientifica*, fu nella Grecia. Il Greco infatti, fra tutti i popoli antichi, fu quello che più si compiacque nella creazione ideale ed astratta della *città* e dello *Stato;* riguardò lo *Stato* come un organismo *etico*, in cui l'uomo era chiamato a compiere la propria destinazione morale; nè temette di assorbire in esso la *famiglia*, e di sacrificargli anche l'*individuo*, come lo dimostrano le costituzioni di Creta e di Sparta, e la istituzione dell'*ostracismo* nella democratica Atene. Non essendovi quindi alcun altro popolo, che siasi maggiormente travagliato intorno all'*ideale* della *città* e dello *Stato*, è naturale che sia stato un Greco, cioè il divino Platone, quegli che primo formolò quel concetto, che fu come il perno, sovra cui ebbe poi a svolgersi qualsiasi *teorica ideale* della *società umana*. Spogliando la *Repubblica* di Platone di tutti quegli ornamenti e di quei particolari, in cui compiacevasi il suo genio di poeta e d'artista, il *grande ideale* della *società umana*, secondo il concetto Platonico, viene ad essere questo, che la *città*

(1) Quanto al lento e graduato svolgimento dell'organizzazione sociale Bramanica e alle cause che lo produssero, vedi sopra parte I^a, lib. I, cap. II.

deve essere così unificata e così armonica nelle sue parti, da poter essere paragonata ad un *uomo in grande*. Essa, al pari dell'*uomo giusto*, le cui facoltà sono equilibrate ed armoniche fra loro, deve essere governata dai *magistrati-filosofi*, che ne rappresentano la *mente*; deve essere difesa e protetta dai *guerrieri*, che ne rappresentano il *coraggio*; e deve essere sostentata dai *lavoratori*, i quali corrispondono all'*appetito sensibile* dell'uomo; e questi ordini diversi debbono poi fra tutti proporsi, al pari dell'*uomo giusto*, la contemplazione e l'attuazione del *bene* (1).

La Repubblica di Platone indarno si cercherebbe concretata in questa od in quella città della Grecia, o di altro più fortunato paese; ma essa è come il simbolo e come la sintesi dialettica della missione, a cui è chiamata la repubblica del genere umano; e per tal guisa l'*uomo in grande* di Platone viene ad essere l'*umanità* (2).

295. Concetto più vasto non erasi prima enunziato, e quindi non è maraviglia, se posteriormente tutti quelli, che foggiarono delle repubbliche ideali, anche nell'età moderna, si ispirassero costantemente alla concezione di Platone. La scoperta stessa del nuovo mondo sembrò porgere occasione allo svolgersi di queste ideali speculazioni, come lo dimostra il numero grande di repubbliche modello, che furono descritte coi nomi di *Utopia*, di *Mundus alter*, di *Città del Sole*, di *Nova Atlantis*, di *Oceana*, di *Scoperta australe*, di *Isola Gioconda*; fra le quali acquistarono celebrità maggiore l'*Oceana* di Harrington, l'*Utopia* di Tommaso Moro, e la *Città del Sole* di Tommaso Campanella (3).

---

(1) Cfr. Janet, *Histoire de la philosophie morale et politique*, I, pag. 56, e Blanqui, *Histoire de l'économie politique*, chap. III.

(2) V. sopra, Parte I^a^, lib. II, cap. II, § 3, n° 57, pag. 135.

(3) È assai ricca la bibliografia moderna intorno a questi progetti ideali di

Così, per fermarsi al Campanella, a noi meglio conosciuto, egli presenta nella sua *Civitas Solis* il culmine del suo edifizio speculativo, in cui cercò di porre i fondamenti di una teoria sociale. La *Città del Sole,* come lo indica il suo nome, è evidentemente la *repubblica del genere umano.* Essa, secondo il Campanella, deve essere governata dal *metafisico,* che ne è il reggitore supremo; ma egli ha per sue principali ministre le tre primalità, che sono la *sapienza,* l'*amore* e la *potenza,* le quali corrispondono appunto alle tre facoltà costitutive dell'uomo, che sono il *conoscere,* il *volere* ed il *potere.* Quindi è che anche il Campanella, al pari di Platone, personifica la società umana in un *uomo in grande,* ed anche egli, al pari del suo maestro, spingendo troppo oltre il concetto, da cui prende le mosse, giunge fino alla *abolizione* della *proprietà* e della *famiglia,* perchè teme che esse, dando origine a particolari ed egoistici interessi, valgano ad impedire l'ideale pareggiamento della società umana ad una grande personalità armonica in tutte le sue parti (1).

Questo *socialismo,* del tutto *ideale* e *metafisico,* il quale cerca piuttosto di proporre un *ideale* all'*umanità* in genere, che non l'*ideale* da attuarsi in un'epoca e società determinata, ebbe in ogni tempo i proprii continuatori e rappresentanti, i quali furono piuttosto ingegni metafisici, che uomini di stato e di azione; ma accanto al medesimo si presentò pure in ogni tempo un *socialismo pratico,* che venne, per dir così, instituendo nelle varie età la critica dell'*ordinamento sociale,* mettendo

---

repubblica. Oltre ai primi capitoli delle note opere del SUDRE, *Histoire du Communisme*, e del REYBAUD, *Études sur les réformateurs modernes*, mi limito a citare la dotta *Introduzione* di Alessandro D'ANCONA alle opere del Campanella, Torino, 1854, § IX, pag. CCL; come pure il KAUFMAN, *Utopias*, London, 1879.

(1) Cfr. D'ANCONA, Introduzione sopra citata alle opere del Campanella, § IX. Nelle opere stesse, vol. II, pag. 237, trovansi volgarizzate la *Città del sole*; e le *questioni sull'ottima Repubblica*, dove è appunto trattata la questione della comunione della proprietà e delle donne (art. 2 e 3).

in evidenza i mali inerenti al medesimo, e proponendo nuove organizzazioni totali e parziali della società umana. Fu questo il *socialismo*, che ebbe sopratutto ad impegnare le proprie lotte nel dominio della *proprietà;* che non temette di mettersi in conflitto cogli ordini costituiti, per tradurre in atto il proprio *ideale;* e che venne formolando in ogni tempo questo o quello aspetto di quel problema, che suole oggi essere indicato col nome di *questione sociale*. È questo il *socialismo*, che prese oggidì un carattere battagliero e perfino pericoloso all'ordine sociale, e in cui si avverò, nell'età nostra, una recrudescenza, di cui voglionsi brevemente rintracciare le cause (1).

296. Se si vuole attribuire un significato al vocabolo di *questione sociale*, non si può intendere con esso che « il complesso dei problemi che presenta l'ordinamento sociale in una epoca determinata »; e così intesa, essa ebbe a presentarsi, sotto questo o quell'aspetto, presso ogni popolo ed in ogni tempo, poichè sempre vi furono mali nella società; sempre si levarono delle censure contro l'ordinamento sociale; e sempre si foggiarono progetti, che si proponevano di ripararvi.

Le epoche poi, in cui dovette in ogni tempo manifestarsi allo *stato acuto* questa, che ora chiamasi la *questione sociale*, furono sopratutto quei periodi di transizione, in cui la società viene trapassando più o meno gradatamente di una ad altra forma di vita economica, giuridica, morale e religiosa: poichè queste epoche nella vita della società corrispondono a quelle età, che nell'individuo sogliono essere chiamati *periodi critici*, nei quali tutta la compagine dell'organismo sembra essere sottoposta ad una specie di prova, in cui le costituzioni deboli talvolta soccombono o ne escono malferme, mentre le costituzioni solide e robuste sembrano attingere nuova lena, e ritemprarsi ad un altro periodo della propria vita.

---

(1) Cfr. ERSKINE MAY, *Democracy in Europe*, Introd., pag. LXIV.

Quindi, se sia lecito di paragonare il piccolo al grande, ogni epoca sociale, come ogni età dell'individuo, suole presentare la propria questione, e, appena questa sembra essere risolta sotto un aspetto, essa già comincia a presentarsi sotto di un altro, e vien così facendosi sempre più intrecciata e complicata negli aspetti sotto cui appare; perchè alle questioni antiche, a misura che i bisogni e le esigenze sociali aumentano, se ne vengono sovrapponendo delle nuove.

Così, ad esempio, è incontrastabile che il primo aspetto di questa eterna *quistione*, che ebbe a presentarsi alla società umana, fu quello sopratutto di provvedere alla propria *conservazione* e *difesa*, e per risolvere questo problema, le genti umane, sopratutto in Oriente, non dubitarono di sottostare anche al dispotismo, di sopportare i mali delle guerre, delle conquiste e della riduzione dei vinti in ischiavi, come pure di appigliarsi, quando il sito più non bastasse alle necessità del proprio sostentamento, a quelle immense migrazioni di intiere razze di popoli, che sono il fatto più importante della storia primitiva del genere umano.

Nell'Occidente, invece, e sopratutto in Roma, mentre sussiste ancor sempre la necessità di provvedere alla propria *conservazione* e *difesa*, la *questione sociale* tuttavia si presenta già di preferenza nel campo della *proprietà*. Noi troviamo, per esempio, che nella società Romana ogni forma del diritto di *proprietà* diede argomento a qualche gravissimo conflitto.

Per trattarsi di società eminentemente agricola e di un popolo conquistatore, i contrasti vi si presentarono più frequenti e più gravi nella *ripartizione del suolo pubblico*, e vi presero la forma di *leggi agrarie*, le quali, respinte sotto un aspetto, venivano ad essere riproposte sotto di un altro; ma essi si presentarono eziandio nel dominio della *proprietà mobile*, o, come oggi dicesi, del *capitale*, come lo dimostrano le sollevazioni della plebe, per l'eccessiva *usura* e le limitazioni che si dovet-

tero porre alla medesima; e per ultimo, i conflitti presero proporzioni di vere *guerre*, allorchè si sollevarono le moltitudini degli schiavi e dei gladiatori (1).

Nell'epoca moderna poi la *questione* per la società umana cominciò dapprima ad essere sopratutto di *conservazione*, di *sicurezza* e di *difesa* nel periodo barbarico; poi diventò *questione* specialmente di *proprietà*, la quale ebbe ad essere pressochè sorgente di *sovranità*, durante il periodo feudale; e infine, incominciando dall'epoca municipale, la *questione* cominciò ad agitarsi di preferenza nel dominio della *libertà* sotto il numero infinito di aspetti che essa suole assumere.

Cominciò infatti ad essere *questione* sopratutto di *libertà morale, religiosa* ed *intellettuale* all'epoca della *Riforma*; poi vi diventò *questione* sopratutto di *libertà civile, politica* e *giuridica* colla Rivoluzione francese; e, infine venne ad essere questione sopratutto di *libertà del lavoro* od *economica* nell'epoca presente.

297. La *libertà del lavoro*, e con essa l'*abolizione* delle *corporazioni di arti e mestieri*, fu uno di quei principii, la cui proclamazione non destò così grande rumore, come quello della *libertà intellettuale* e della *libertà politica*; ma produsse una *rivoluzione sociale* anche maggiore di quella, che aveva prodotto il riconoscimento degli altri aspetti della libertà umana (2).

Fu per questo principio che una classe sociale, e, senza

---

(1) Quanto alla significazione da attribuirsi alle *leggi agrarie*, V. Niebhur, *Histoire romaine*, trad. Golbéry, Paris, 1834, tome III, da pag. 175 a 263. Quanto alle leggi sull'*interesse* è a vedersi lo stesso, V, pag. 73 a 101; il Mommsen, *Storia Romana*, lib. III, cap. xii, traduz. Sandrini, vol. I, part. II, pag. 331; ed infine quanto alle *insurrezioni* degli schiavi e dei gladiatori vedasi il Mommsen, lib. V, cap. ii, trad. cit., vol. III, pag. 77.

(2) La dimostrazione di questa verità può essere raccolta dal libro del Dunoyer, *Della libertà del lavoro* (Biblioteca dell'economista, serie II, vol. VII).

alcun dubbio, la più numerosa di tutte, cioè la *classe lavoratrice,* la quale prima era sempre vissuta in una certa dipendenza dalle classi dirigenti della società, venne pressochè d'un tratto a riacquistare la *libertà,* e, con essa, ciò che suol esserne la conseguenza, la *responsabilità* del proprio sostentamento e del proprio avvenire. Fu per questo principio che la *classe lavoratrice* fu lasciata ancor essa alle proprie risorse, per modo che la medesima, comparendo numerosa e potente sul *mercato sociale,* diede occasione allo svolgimento soverchiamente precipitato di un nuovo aspetto della *vita economica,* che è la *vita industriale* propriamente detta.

Fu allora che in quella divisione di lavoro, che suol naturalmente operarsi nel seno della società umana, vi furono paesi, regioni e città, che assunsero di preferenza un *carattere industriale;* che anche le donne e i fanciulli vennero, per dir così, ad essere arruolati in questa nuova *organizzazione* della società umana; che l'*industria* trovò ben presto troppo circoscritta la *casa* e la *famiglia* per il proprio esercizio, e sentì il bisogno di vasti *stabilimenti* e di grandi *fabbriche* in cui macchine poderose potessero in parte sostituire l'opera dell'uomo (1); e per tal modo ai varii aspetti della *questione sociale,* che si erano già venuti svolgendo, se ne aggiunse un nuovo, quello cioè di vedere quale fosse la parte, che dovesse essere fatta al *lavoro* di fronte al *capitale.*

È questo il motivo per cui la società, ormai fatta adulta e consapevole di se medesima, dovette volgere lo sguardo sopra se stessa; studiare i mali e gli squilibrii, che esistono nel suo seno; formolare quella, che chiamasi la sua *questione sociale;* e concentrarsi di preferenza nella elaborazione di una scienza, che si propone lo studio delle leggi che governano la vita sociale, e che prende appunto il nome di *sociologia,* o di *scienza*

---

(1) Cfr. Lampertico, *Il lavoro,* cap. x, pag. 176.

sociale. Ed è anche questa la ragione per cui la *questione sociale* presentasi ora sotto un numero pressochè infinito di forme e di aspetti, in quanto che essa è questione che riguarda l'*ordine intellettuale* per quanto si attiene all'*istruzione obbligatoria;* è questione *politica* per ciò che si riferisce al *suffragio universale;* è questione *economica* per quanto riguarda i rapporti fra *terra, capitale* e *lavoro* nella ripartizione della ricchezza; ed è infine questione *operaia* in quanto si propone il problema dell'*avvenire* delle *classi lavoratrici*. Tutto l'ordinamento sociale, dai diritti dell'*individuo* all'autorità dello *Stato*, e tutti gli aspetti del diritto umano, dal diritto di *libertà* a quello di *difesa* e di *sussistenza*, si trovarono così travolti in una discussione, che non sembra accennare ad aver termine, finchè non siano nuovamente coordinate ed equilibrate fra di loro le basi economiche, giuridiche e morali, sovra cui riposa la società moderna (1).

298. Non deve pertanto recar sorpresa se, di fronte a una trasformazione di questa natura, che ebbe a verificarsi nella stessa grande massa del corpo sociale, siasi avverata una recrudescenza di quelle dottrine, che sogliono essere comprese sotto il nome di *socialismo;* perchè è sopratutto in quelle epoche, in cui le condizioni sociali sono od appariscono più gravi, che il pensiero e l'immaginazione dell'uomo sembrano compiacersi di preferenza nell'escogitare progetti ideali di organizzazione sociale.

Ciò nondimeno, il *socialismo*, nonostante la varietà indefinita di gradazioni e di aspetti, che ebbe ad assumere nell'epoca moderna, serbò tuttavia un carattere, che corrisponde in tutto e per tutto alla causa principale, che ebbe a determinarne la origine; poichè, nelle varie forme da esso assunte, esso sembra

(1) V. in proposito ELLERO, *La questione sociale;* CARLE, *Saggi di filosofia sociale*, pag. 65; GABBA, *Conferenze di scienza sociale*, Conf. 2ª, Torino, 1876, pag. 44.

intendere costantemente ad una nuova *organizzazione economica* ed *industriale* della società moderna.

Esso cominciò naturalmente dal presentarsi in Francia, poichè ivi quel rimaneggiamento degli ordini sociali, che erasi tentato durante la Rivoluzione, aveva lasciato profondamente radicata nelle menti l'idea che l'attuale ordinamento sociale non potesse essere definitivo, e aveva così stimolato molti pensatori a nuovi *progetti* di *organizzazione sociale.*

Nel suo comparire, il *socialismo francese* rannodasi manifestamente e forse a sua stessa insaputa alla concezione Platonica della società umana, in quanto che li Saint-Simon e sulle sue vestigia Augusto Comte credettero di scorgere nella società una tendenza ad una nuova organizzazione sociale, nella quale la direzione morale e scientifica della società avrebbe dovuto essere affidata ad un collegio di *sacerdoti* e *scienziati,* che avessero per còmpito di studiare sperimentalmente le leggi della vita sociale, mentre la coazione fisica e la direzione industriale di essa avrebbe dovuto essere affidata ad una oligarchia di ricchi *industriali* (1).

Tuttavia, anche in questo progetto di organizzazione sociale, in cui gli *scienziati positivisti* terrebbero il luogo dei *filosofi* nella *Repubblica* di Platone, già si scorge che il problema essenziale, che proponevasi il *socialismo* nascente, era quello sopratutto di organizzare il lavoro e di provvedere alla classe lavoratrice, come lo dimostra questo fatto, che il Saint-Simon poneva, come base della sua nuova religione e organizzazione sociale, il principio « che la società dovesse indirizzarsi al grande fine del miglioramento più rapido possibile della classe più numerosa e più povera » (2).

(1) Cfr. Cazelles, *Introduction* alla traduz. francese dei *Premiers principes* dello Spencer, § ix, pag. lxxxix.

(2) V. Reybaud, *Études sur les réformateurs modernes*, Paris, 1856, I, pag. 89.

Questo fu pure l'intento, che ebbe a proporsi un altro socialista, Carlo Fourier, col suo *Falanstero,* il cui concetto fondamentale si è quello di rendere il lavoro allettevole ed attraente mediante lo studio accurato delle passioni che agitano il cuore dell'uomo, in quanto che per lui l'*attrazione* delle *passioni* sarebbe la legge del mondo sociale ed umano, come l'*attrazione fisica* è la legge del mondo fisico (1).

Infine, il medesimo concetto viene ad essere pressochè innalzato a sistema per opera di Luigi Blanc, il quale nella sua *organizzazione del lavoro,* per mezzo degli *opificii sociali* o *nazionali,* verrebbe a cambiare lo Stato nel più grande ed anzi nell'unico intraprenditore industriale e nel regolatore supremo della produzione (2).

299. Fu a questo punto che il concetto socialista ebbe ad essere trasportato di Francia in Germania, ove dovette trovare un terreno molto acconcio al proprio sviluppo, dal momento che ebbe a porvi larghissime radici ed a produrvi in breve tante gradazioni di dottrine socialiste, che anche gli studiosi, che si applicarono a quest'argomento, stentano a trovare una classificazione che valga a tutte comprenderle (3).

Ferraz, *Étude sur la philosophie en France au XIX^e siècle*; — *Le socialisme, le naturalisme et le positivisme,* chap. 1^er, ove tratta di Saint-Simon, e chap. v, pag. 309, ove discorre di Augusto Comte; Sudre, *Histoire du communisme*, Paris, 1849, pag. 287; Stuart Mill, *Principii di economia politica,* lib. II, cap. I e II.

(1) Reybaud, op. cit. I, pag. 193; Thonissen, *Le socialisme et ses promesses,* I, chap. II, pag. 12; Kaufman, *Utopias*, chap. v, pag. 67; Ferraz, op. cit., chap. II, pag. 83; Péllarin, *Charles Fourier, sa vie et sa théorie,* Paris, 1842.

(2) Thonissen, op. cit., I, chap. IV; Kaufman, *Utopias,* chap. IX, p. 143.

(3) Quanto al socialismo contemporaneo in Germania son noti i lavori del Cusumano: *Le scuole economiche della Germania in rapporto alla questione sociale,* Napoli, 1875; e quello del Ciccone, *Il socialismo della cattedra.* Napoli, 1876; dai quali si può ricavare che le gradazioni del socialismo moderno sono pressochè indefinite, cominciando da quelle, che vorrebbero soltanto allargare l'intervenzione dell'autorità sociale, per venire a quelle che andrebbero fino a distruggere le basi dell'attuale ordine sociale. Si occupa eziandio del-

Questo radicarsi del *socialismo* in Germania (più che nella stessa Inghilterra, ove era anche maggiore lo svolgimento della vita industriale, ed ove non era meno fervido l'antagonismo e la lotta fra il *capitale* e il *lavoro*, come lo dimostra lo estendersi dell'*unionismo (Trade's Unions)*), può essere attribuito a cause di varia natura; ma una fra le principali è certamente questa, che nel pensiero germanico era grandemente radicato l'*idealismo*, il quale, nelle sue ultime conclusioni, era pervenuto ad un altissimo concetto dello *Stato*, essendo quest'ultimo, come si è veduto, stato descritto da Federico Hegel come la *ragione permanente* e come la *personificazione vivente* dello *spirito assoluto*.

Un simile concetto dello *Stato* non poteva a meno di preparare la coscienza generale del paese a credere nell'*onnipotenza del potere sociale*, e quindi si comprende come vi attecchisse largamente l'idea, che lo *Stato* potesse anche farsi *organizzatore del lavoro*, ed interporsi arbitro per decidere la controversia fra il *capitale* ed il *lavoro*.

Un argomento di ciò noi l'abbiamo anche in questo, che i due più influenti propugnatori del *socialismo* in Germania, cioè Carlo Marx e Ferdinando Lassalle, sono pure due fervidi seguaci di Hegel, del quale adottano talora il linguaggio metafisico e le formole astruse (1).

Questo poi è certo, che il *socialismo*, passando di Francia in Germania, ebbe a prendere senz'altro un carattere più si-

---

l'attuale forma del socialismo in Germania il Kaufman (op. cit.), dedicando due capitoli a Lassalle (xi e xii) e due a Carlo Marx (xiii e xiv).

(1) Sybel, *Le dottrine odierne del socialismo e comunismo*, trad. Calzoni, 1875, pag. 43 e seg., Secondo il medesimo, le lotte socialiste in Germania avrebbero cominciato col 1840 sotto l'influenza del Saint-Simon, e più ancora di Luigi Blanc; e si sarebbero poi ripristinate con maggior vigore verso il 1863 sotto l'influenza del Lassalle e del Marx, entrambi fervidi discepoli della filosofia di Hegel: di cui l'uno, ingegno brillante, atto sopratutto a diffondere gli altrui pensieri, rese popolari le dottrine socialiste; mentre l'altro, più sintetico e robusto, tentò di dare una forma logica e stringente alla teoria del *socialismo*.

stematico e scientifico; più non si appagò di semplici progetti, ma si mutò in un partito politico e di azione, che venne organizzandosi in tutte le classi, e sopratutto in quella dei lavoratori, e formolando il suo programma nei Congressi. In questa fase il *socialismo*, giovandosi della storia e della statistica, tentò sul serio la critica della organizzazione industriale della società moderna; cercò di mettere in evidenza e talvolta anche di esagerare i mali inerenti alla *libera concorrenza* e anche al *libero scambio;* cercò anche certe formole generali, che compendiassero il concetto dei mali sociali, quale è quella, per esempio, della *ferrea legge del salario*, messa innanzi dal Lassalle, e l'altra del Marx, secondo cui nelle attuali condizioni sociali « il *capitale spoglierebbe il lavoro* (1).

300. Qui non è nostro intento di prender il *socialismo* in esame come dottrina, ma bensì di constatare quali sieno nel fatto i *concetti fondamentali* a cui si ispira, e l'esame, che noi abbiamo fatto delle varie forme, sotto cui ebbe a presentarsi nelle epoche diverse, ne autorizzano a conchiudere, che, anche nel suo seno, venne avverandosi una *evoluzione*, la quale sembra essere contrapposta a quella dell'*individualismo*, e può essere compendiata nelle proposizioni seguenti:

---

(1) La *ferrea legge del salario*, secondo il Lassalle, sarebbe una conseguenza della applicazione al *salario* di quella legge, enunziata dal Ricardo, per cui il *valore di scambio* di ogni merce viene determinato dal *costo di produzione* della merce stessa. Applicando infatti questa legge al *lavoro* dell'uomo, in quanto esso assume il carattere di una *merce*, ne deriva che i *salarii* tendono ad eguagliare il prezzo degli alimenti necessari all'operaio, il quale viene così ad essere condannato ad una eterna miseria. Quanto all'erroneità di questa legge vedi il Sybel, e il suo traduttore, op. cit., pag. 83. Quanto alla legge, enunziata dal Marx, secondo cui, il *capitale spoglia il lavoro,* è da lui svolta nella sua famosa opera sul *Capitale*, di cui fu fatta di recente una traduzione francese, e si fonda sul presupposto che il *lavoro è il fonte d'ogni valore e d'ogni ricchezza,* per cui quella parte di prodotto che viene ad essere assegnata al *capitale*, finisce per essere una sottrazione che il *capitale* fa al *lavoro*. Vedasi in proposito il Sybel, op. cit., pag. 63. Sul *socialismo* in genere occorrono alcune osservazioni originali nel Hicthcock, *Socialism*, New-York, 1879.

1° Il *socialismo,* nel proprio presentarsi come dottrina scientifica, cominciò dall'ispirarsi ad un *ideale* della società somministrato dalla *ragione,* ed ebbe così un carattere più metafisico e speculativo, che non pratico, mentre, invece, nell'epoca nostra assume di preferenza un carattere battagliero e di azione, per cui non rifugge dalla *forza* e dal cercare l'appoggio del *numero,* pur di giungere a tradurre in atto il proprio *ideale.*

2° Esso, parimenti nel proprio esordire in Grecia, prese le mosse sopratutto dal concetto di *Stato,* e tutto fiso nel medesimo si spinse tant'oltre da sacrificare allo *Stato* anche la *famiglia* e l'*individuo;* distribuì la società in altrettante classi, subordinate le une alle altre, assegnando a ciascuna una propria funzione sociale, e venne così ad un *ordinamento aristocratico* della società umana fondato sulle disuguaglianze esistenti fra le varie classi. Oggidì, invece, il *socialismo,* sebbene ancora prenda le mosse dallo *Stato,* si dimostra invece sopratutto sollecito degli *individui,* si presenta con progetti, che si propongono principalmente il miglioramento della classe più numerosa e più povera, e, anzichè ammettere la disuguaglianza e la subordinazione dei varii ordini, si atteggia invece a *democratico,* e intende all'*uguaglianza assoluta.*

3° Per ultimo, il *socialismo,* quale comparve in Grecia, si propose come scopo essenziale la tutela di quell'aspetto della attività giuridica dell'uomo, che suole essere indicato col nome di *libertà politica,* perchè il suo scopo era in sostanza quello, che ciascuno avesse nelle funzioni sociali quella parte che conveniva alle proprie attitudini naturali; mentre invece nell'epoca moderna esso si propone sopratutto una ripartizione più equa della *proprietà* e della *ricchezza,* come pure l'intento di assicurare alla classe più numerosa e più povera quanto possa esser necessario alla sua *conservazione* e *sussistenza.*

CAPITOLO V.

Confronto dell'individualismo, del contratto sociale e del socialismo nei concetti fondamentali a cui si ispirano.

§ 1°

Comparazione di queste teorie quanto all'origine della società civile e politica.

301. Scambievole convergenza, che si avverò fra l'individualismo e il socialismo quanto all'origine della società civile. — 302. Necessità per spiegare lo stabilirsi della società civile di fare una parte alla forza, una parte al consenso, ed una parte alla ragione. — 303. Convergenza, che si operò fra questi diversi fattori dell'ordine sociale, così nel seno della società civile e politica, come nello svolgimento del potere sociale.

301. Dopo aver così esposti nelle loro linee essenziali quei varii *sistemi politici* e *sociali*, che sogliono essere designati coi nomi di *individualismo*, di *contratto sociale* e di *socialismo*, egli è agevole riconoscere che ciascuna di queste dottrine, dopo aver prese le mosse dal proprio punto di vista, cercò di spiegare, mediante il principio, a cui si ispirava, tutto il *mondo giuridico* e *sociale*. Intanto però ciascuna di esse, stretta dalla necessità, ebbe una propria *evoluzione*, e dovette, anche suo malgrado, fare anche una parte ai concetti, sovra cui si fondavano le scuole attigue ed affini, per cui si può dire essersi avverata fra di esse una reciproca convergenza ed un avviamento di ciascuna di esse verso le altre.

L'*individualismo* e il *socialismo* corrispondono ai due estremi, in quanto che l'uno ebbe a partire, per dir così, dall'*atomo sociale*, e l'altro dall'*ente collettivo*, considerato come una *persona in grande*, mentre invece la *teoria del contratto sociale*, la quale può comprendere nel proprio seno un numero indefinito di gradazioni, sembrò tenere in certo modo una via di mezzo fra le due dottrine estreme. Era così opposto il loro punto di partenza; ma queste varie dottrine nel loro svolgersi si vennero poi in certa guisa intrecciando e come immedesimando l'una nell'altra, come i varii aspetti dell'attività umana, a cui esse corrispondono.

Così, ad esempio, per cominciare dal modo, in cui queste varie scuole spiegano le *origini* della *società umana*, l'*individualismo* cominciò dal riguardare la *società umana* come una riunione di individui recalcitranti alla convivenza sociale e la considerò come prodotta e governata dalla *forza*; ma dovette riconoscere che questa *forza* deve col tempo fare una parte al *consenso* delle *volontà*, e finire in certo modo per trasformarsi in *ragione*, a misura che gli individui si vengono spontaneamente accomodando alle necessità sociali. Per tal guisa la teoria dell'*individualismo*, dopo aver cominciato da una società, le cui varie parti erano tenute insieme dalla *forza* (Hobbes), finisce con una *società* pressochè *ideale*, il cui vincolo è sopratutto la *ragione* ed il *senso morale* e *sociale degli individui* (Spencer). Alla sua volta poi il *socialismo*, dopo aver preso le mosse da una *società*, il cui *ideale* era somministrato dalla *ragione*, venne ancor esso quasi mutando natura, e cerca oggi di ricorrere, occorrendo, alla *forza* per tradurre in atto il proprio *ideale* (socialismo contemporaneo). Infine, anche i seguaci del *contratto sociale*, che considerarono la società umana, come opera del *consenso* e di una specie di *contratto* intervenuto fra i diversi uomini, descrivono questo primitivo *patto sociale* ora come un effetto della *necessità* e della *forza*

(Hobbes), ed ora invece come un riconoscimento dei *principî* di *ragione* (Kant e Ficthe).

302. Ciò tutto prova fino all'evidenza, che le *origini* del mondo sociale ed umano e le diverse forme, che esso dovette attraversare, non possono essere spiegate nè colla sola *forza*, nè col solo *consenso*, nè colla sola *ragione*; ma devono invece essere spiegate mediante il concorso di tutti questi tre fattori ad un tempo.

L'*uomo* è attratto alla *società* dalla *forza* dei proprii *istinti*; è mantenuto in essa dai proprii *sentimenti* ed *affetti*; ed è persuaso a rimanervi anche dalla propria *ragione*. La *società* poi alla sua volta, per poter raggiungere la maggior esplicazione, di cui possa essere capace, suppone l'unione delle *forze* e dei *poteri*, il *consenso* delle *volontà*, e infine il *cospirare* delle *intelligenze* degli individui, che entrano a costituirla. Finchè i suoi membri non sono tenuti insieme che dalla *forza*, la *società umana* non è che un *meccanismo*, che ha un'esistenza di *fatto* più che di *diritto*, un carattere più *naturale* e *fisiologico* che *civile* ed *umano*; quando invece già comincia ad essere cementata dal *consenso* delle *volontà*, che entrano a costituirla, essa già assume un *carattere* ed una *impronta* essenzialmente *giuridica* e *civile*; e infine, quando in essa ciascuno studia le proprie attitudini e accetta volonteroso quell'uffizio e quella funzione, che sembra essergli indicata dalla propria *vocazione*, la *società* viene a cambiarsi in un vero *organismo etico* e *morale*, le cui parti consentono volonterose le une colle altre, e della quale si potrebbe dire, con Platone, che in essa tutti vedono coi medesimi *occhi*, parlano colla stessa *lingua*, ed operano colle stesse *mani*.

303. Vi è pertanto una *costituzione sociale* di *fatto*, la quale cominciò ad essere tenuta insieme dalla *forza*, dagli *istinti*, dalle *naturali necessità*; ma vi è eziandio una *costituzione sociale*, conforme *a ragione*, che sembra essere come un *ideale*,

alla cui attuazione viene avviandosi faticosamente e gradatamente il genere umano. Il termine intermediario poi, a cui si appartiene di venire convertendo fra di loro la società quale esiste nel *fatto* e quella che noi possiamo contemplare in *idea* per mezzo della nostra *ragione*, viene ad essere il *consenso* delle *volontà*. Per verità è questo *consenso*, che da una parte è argomento della *forza* degli *istinti* e delle *necessità*, che spingono l'uomo alla *convivenza sociale*, e dall'altra è pure argomento di ciò che è conforme alla *ragione*; perchè, sebbene il *consenso* di tutti non basti a fare in modo che una cosa non vera lo diventi, è però sempre un grande argomento ed indizio di verità, che tutti gli uomini consentano nella medesima cosa: *magnum veri argumentum est, quod idem omnibus esse videatur*. Se quindi gli uomini sempre consentirono in una vita socievole, per quanto rozza e grossolana, e questa si venne sempre più organizzando nello spazio e nel tempo e prendendo proporzioni maggiori, questo stesso *universale consenso* deve essere argomento efficacissimo per affermare, che la società da una parte è all'uomo imposta da una *forza*, a cui, anche volendo, non potrebbe resistere, e dall'altra gli è eziandio additata dalla *ragione* come condizione conveniente alla sua natura.

Che anzi quello, che accadde in seno delle umane congregazioni, si verifica pur anche nel *potere*, che governa le medesime: poichè anche questo, finchè i varii elementi congregati cercano di sottrarsi all'intento comune, si manifesta come una *forza* che li stringe insieme, anche loro malgrado, mentre invece a misura che i varii elementi si ricercano volenterosi gli uni gli altri, e consentono all'intento comune, la *forza* cede di fronte alla *ragione*. Di qui la notabile conseguenza, che anche il *potere*, il quale governa la *società umana*, viene sempre più convertendosi in una emanazione della stessa *volontà* degli individui, che entrano a costituire la società; e quindi in un certo senso si potrebbe anche dire col Rousseau,

che gli *individui*, obbedendo ad un *potere* creato dalla *volontà generale* e alle *leggi*, espressione della *volontà sociale*, vengono in certo modo ad obbedire a se stessi, e che il *potere governativo*, anzichè essere un nemico e un contrapposto alle *attività individuali*, può essere riguardato come un aspetto sotto cui dispiegasi l'*attività sociale* dell'uomo.

Esso cominciò infatti dall'essere una *limitazione coattiva* delle attività individuali, finchè queste furono recalcitranti alle esigenze della vita civile e politica; ma venne poi cambiandosi in un *sussidio* e *compimento* della stessa attività individuale, a misura che gli individui si vennero acconciando alle esigenze della vita civile: ond'è, che gli interessi dell'*individuo* e quelli dello *Stato* vengono facendosi sempre più concordi e solidali a misura che nell'*individuo* si esplica il *senso pubblico* e *sociale*, e che nello Stato si viene meglio attuando il rispetto e il riconoscimento della *personalità individuale*.

---

§ 2°.

Comparazione delle stesse teorie quanto ai rapporti fra l'individuo, la famiglia e lo Stato.

304. Come ciascuna di queste teorie, dopo essere partita da uno di questi termini, fu condotta eziandio a riconoscere la parte che deve essere attribuita agli altri. — 305. Come ciò che accadde nelle teorie trovisi eziandio comprovato dai fatti, così nel mondo antico che nell'età moderna. — 306. Conseguente necessità di riguardare l'individuo, la famiglia e lo Stato come altrettanti aspetti della attività sociale dell'uomo. — 307. Rispettivo contributo di ciascuno di essi alla convivenza sociale ed umana.

304. Quella convergenza, che ebbe ad essere notata fra l'*individualismo*, il *contratto sociale* ed il *socialismo*, quanto all'*origine* della società civile ed al *vincolo*, che serve a cemen-

tarla, si verifica eziandio, quanto ai concetti, da cui essi prendono rispettivamente le mosse, che sono quelli dell'*individuo*, della *famiglia* e dello *Stato*.

L'*individualismo* infatti ebbe a partire dalla considerazione esclusiva degli *individui*, e a riguardare lo *Stato* unicamente come un *meccanismo* ed un *congegno* di mezzi e di ordegni indirizzati all'unico scopo di impedire che gli uomini si danneggiassero gli uni e gli altri (Hobbes); ma finì per dover riconoscere che anche la *società civile* e *politica*, personificata nello *Stato*, è un vero e proprio *organismo*, le cui leggi non sono dissimili da quelle che governano l'organismo individuale (Spencer). Per contro il *socialismo* cominciò dapprima dal non vedere che lo *Stato*, e a considerare il medesimo come un *organismo etico*, le cui parti si dovevano armonizzare a costo anche di sacrificare l'*individuo* e la *famiglia* (Platone); ma col tempo venne facendosi sempre più sollecito della sorte degli *individui*, per modo che, se dapprima voleva atteggiare gli *individui* allo *Stato* (socialismo Greco), ora vorrebbe organizzare lo *Stato* a benefizio degli *individui*, e sopratutto a profitto della classe più povera e più numerosa (socialismo contemporaneo). Infine, la teoria del *contratto sociale*, dopo aver riconosciuto che la società naturale primitiva era la *famiglia* (Locke e Rousseau), e che sul modello di essa, mediante il *libero consenso*, si era foggiata la *società civile* e *politica*, dovette da una parte farsi sollecita dei *diritti dell'individuo*, e dall'altra anche di quelli dell'*autorità sociale*.

305. Del resto questa convergenza, che a prima giunta può apparire singolare, non ebbe solo a verificarsi nelle *dottrine* sociali e politiche, escogitate dagli autori, ma ancora nell'ordine dei *fatti*, per guisa che in questa parte si può affermare col Vico che l'*ordine* delle *idee* fu preceduto e trova la sua controprova nell'*ordine* delle *cose* e dei *fatti*.

Per verità, nei primi capitoli di questo lavoro, nel tener dietro

a quelle investigazioni più recenti, che sparsero tanta luce intorno alle *origini* della società civile, si pervenne a un tempo, in cui quei varii aspetti dell'attività sociale dell'uomo, che sono l'*individuo*, la *famiglia* e lo *Stato*, non avevano ancora raggiunta una esistenza propria e distinta, ma vivevano come in germe in quella primitiva istituzione sociale, che suol essere designata col nome di *gruppo patriarcale*. Le tradizioni della Bibbia, confermate ora dalle ricerche intorno alle condizioni sociali di tutti i popoli primitivi, e specialmente di quelli di origine Ariana, sono concordi nell'attestare che questo gruppo costituiva l'*unità sociale primitiva*, e, senza poter essere chiamato nè una *individualità*, nè una *famiglia*, nè uno *Stato*, nel senso da noi attribuito a questi vocaboli, conteneva però i germi di questi varii aspetti dell'*attività sociale* dell'uomo, come pure gli inizii della vita economica, giuridica, religiosa e morale della società umana (1).

Mirabilmente atto a prendere tutte le forme e a sostenere le prime lotte per l'esistenza, questo gruppo primitivo, dopo essersi nell'Oriente atteggiato ora come una banda di armati, ora come una tribù nomade, ora come una carovana in migrazione; dopo aver somministrata la materia prima così dell'umile borgata, come del vastissimo Impero, dopo aver serbate gelosamente nel proprio seno le sue tradizioni, ebbe poi ad essere trasportato nell'Occidente dove subì l'influenza di circostanze locali e sociali completamente diverse. Quivi però i varii popoli, che avevano portato con sè questo primitivo organismo sociale, sebbene abbiano serbate le vestigia dei diversi elementi da esso contenuti in embrione, diedero però più largo svolgimento a quello di questi elementi, che meglio rispondeva al loro carattere e temperamento.

---

(1) V. sopra Parte 1ª, nº 14, pag. 57, e le opere ivi citate.

Così il Greco, che primeggiava fra tutti per *potenza di intelletto*, si compiacque per modo nella creazione ideale ed astratta di *città* e di *Stato*, da sacrificare a questo anche l'*individuo* e la *famiglia*. Presso i Romani invece, la cui *volontà*, tenace nei suoi propositi, cominciava a trovare la sua prima disciplina nel seno della *famiglia*, trovasi altamente impresso nella coscienza del popolo e dei giureconsulti il concetto della *famiglia*, la quale, potentemente unificata nel proprio capo, costituiva per essi la vera *unità sociale*, il *principium urbis* e il *seminarium reipublicae*.

Da ultimo il concetto, che trovasi invece più profondamente radicato nella coscienza giuridica degli antichi Germani, è quello della *individualità*, come lo dimostra il fatto, che i varii gruppi, in cui essi erano divisi, secondo l'attestazione di Tacito, vivevano disgregati e disciolti, mal comportavano le abitazioni contigue, e gli individui, che ne facevano parte, anzichè aspettare la propria difesa da un'autorità sociale, che non era ancora abbastanza forte, concentravansi invece nel proprio gruppo per la vendetta delle ingiurie arrecate a qualche membro di essa, e trasmettevano il dovere e il diritto della *faida* come una eredità di una in altra generazione (1).

Ciò dimostra che i grandi fattori del mondo politico e sociale nell'antichità furono lo *Stato*, la *famiglia*, e l'*individuo* ad un tempo, e questo ebbe pure a rinnovarsi nell'epoca moderna.

Cominciò il Cristianesimo ad attribuire una specie di consacrazione religiosa e morale a questi varii aspetti dell'attività sociale dell'uomo; poichè esso, mentre da una parte ispirò all'*individuo* un alto concetto della propria dignità ed importanza morale, dall'altro consacrò pur anche la *famiglia* e il

---

(1) Vedi sopra Parte I^a, n° 99, pag. 207.

matrimonio, che le dà origine, e cercò pure di dare una base morale allo *Stato* ed alla *umanità*, con proclamare tutti gli uomini come figli al medesimo padre, e stretti fra di loro da un vincolo di fratellanza.

Poscia, in questa nuova atmosfera religiosa e morale, vennero ricostituendosi di nuovo i tre aspetti dell'*attività umana*, che già eransi affermati nel mondo antico. Occorre infatti un primo periodo, che è quello delle invasioni, in cui, dominando la *forza*, prevalgono le *individualità potenti,* che sono altrettanti centri di richiamo intorno a cui si raggruppano i più deboli; poscia, col *periodo feudale* propriamente detto, di nuovo si consolida la *famiglia eroica* e *patriarcale*, simile, come ben notava il Vico, a quella degli antichi Romani; e infine col *periodo municipale* viene a svolgersi di nuovo il concetto di *città*, di *pubblico bene*, e così si ripiglia la formazione dello *Stato*. Questo infatti si estende e consolida sulle ruine dei *feudi* e dei *comuni,* e dopo essere stato dapprima uno *Stato* di *fatto,* tenuto insieme più dalla *forza* che dal libero *consenso* dei sudditi, viene cambiandosi a poco a poco nelle *nazioni moderne,* i cui confini non debbono più essere stabiliti dalla *forza,* ma tendono a realizzare i voti della *natura* e della *ragione*.

306. Di fronte a questa correlazione, che si rivela fra l'ordine delle *idee* e quello dei *fatti,* egli è necessità conchiudere che è un vano sforzo quello di voler poggiare l'edifizio giuridico e politico sopra uno di questi termini soltanto, facendogli poi usurpare la funzione che appartiene agli altri. Può benissimo accadere, ed accadde di fatto, così nel mondo antico come nel moderno, che uno di questi concetti abbia avuta una preponderanza presso questo o quel popolo, in questo od in quel tempo, ed anche in questa o in quella dottrina politica e sociale; ma intanto il grande problema sociale nell'età moderna, in cui l'*individuo*, la *famiglia* e lo *Stato* si trovano di fronte, non sta per certo nel fare in modo che l'uno assorba in se stesso gli altri,

ma consiste invece nell'assegnare a ciascuno di questi elementi la parte che veramente gli spetta.

La *vita individuale,* la *vita famigliare,* e infine la *vita politica e civile* non debbono essere considerate come in opposizione ed in contrasto fra di loro; ma piuttosto come altrettante sfere, e come momenti diversi della ***attività sociale*** dell'uomo. Questi, variamente atteggiandosi, ora afferma la propria ***individualità*** e in certa guisa si contrappone agli altri; ed ora invece assume una posizione speciale nel seno della *famiglia;* ed ora, armonizzando i proprii sforzi con quelli di altri *individui* e di altre *famiglie,* e accettando di ubbidire alle medesime *leggi,* alla cui formazione pur concorre in modo più o meno diretto, viene a far parte di quell'ente astratto, che chiamasi ***società civile*** e *politica* o *Stato.* Se la natura socievole dell'uomo fosse impedita di svolgersi sotto l'uno o l'altro di cotali aspetti, verrebbe senz'altro ad essere manchevole ed imperfetta; mentre invece, fra tutti, essi concorrono, per dir così, a forze riunite ad un intento comune, che è quello di svolgere la natura socievole dell'uomo in tutta la sua varietà e ricchezza; il che non toglie che ciascuno abbia una propria missione, una propria personalità, e una propria vita.

Per l'***individuo*** s'intende « l'uomo in quanto afferma la sua personalità e cerca di spiegare la propria attività giuridica nel seno delle varie aggregazioni sociali di cui entra a far parte »; nella *famiglia* si ha sempre lo « stesso uomo, che cerca il proprio compimento in una persona di diverso sesso, e provvede a perpetuare la propria ***specie*** »; e infine nello *Stato* si deve ravvisare « il rappresentante sotto l'aspetto giuridico di quell'*uomo in grande,* che chiamasi ***società umana,*** in quanto esso si afferma di fronte alle *individualità particolari,* che entrano a costituirlo » (1). Dopo ciò si comprende, che accanto alla ***psi-***

(1) Circa ai rapporti fra l'***individuo,*** la ***famiglia*** e lo ***Stato***, vedi l'opera po-

cologia individuale siavi eziandio una *psicologia civile* o *sociale*, la quale iniziata da Platone, e rimessa in onore dal Vico, viene oggidì svolgendosi in tutti i paesi, e sopratutto nella Germania, ove l'idea organica di Stato trovasi oggigiorno maggiormente esplicata.

307. Si può quindi conchiudere che l'*individuo* e lo *Stato* costituiscono i due estremi; essi sono l'*uomo particolare* e l'*uomo universale*, mentre nella *famiglia* si riscontra un termine intermedio in cui l'*uomo particolare* cerca di perpetuare la propria *specie* in seno dell'*uomo universale,* che è il *genere umano.*

Questi tre termini si vengono, per dir così, compenetrando fra di loro, e per tal modo la *varietà* pressochè indefinita degli *individui* si viene *armonizzando* nello *Stato*, mentre l'*unità* dello Stato si va *organizzando* nella *varietà* degli individui. Si aggiunge che a misura che si progredisce, lo *Stato* da una parte viene ad avere una base sempre più larga negli *individui,* poichè cresce il numero di quelli, che ne riconoscono la necessità e ne accettano volenterosi le leggi; e dall'altra l'*individuo* giunge a trovare una protezione più ampia, poichè la sua *personalità* finisce per essere tutelata sotto certi aspetti, sotto i quali prima non lo era. Si può quindi dire col Trendelemburg, che lo Stato si *organizza* negli individui, e che questi si *afforzano* nello Stato; poichè è per mezzo degli *individui* che lo *Stato* esercita le proprie funzioni, ed è la *forza* dello *Stato* che rende sacra ed inviolabile la *personalità* dell'*individuo.*

---

stuma del Gioberti, *Della protologia*, vol II, pag. 212, ove si discorre dell'*individuo*, e pag. 355, ove si parla della *società*. Trattasi soltanto di materiali che l'insigne filosofo aveva raccolti per la composizione di un grande lavoro, che sventuratamente rimaso incompiuto, e quindi manca ancora il coordinamento di essi; ma ciò non toglie che vi occorrano talvolta dei concetti, che lumeggiano un vastissimo orizzonte, e che dimostrano il più largo indirizzo, in cui si era posto il Gioberti nelle ultime opere sue. Cfr. eziandio, Allievo, *Il primo antropologico riscontrato nella vita delle nazioni*. Prolusione, Torino, 1876.

Per tal modo, in seno della società umana, si avvera un duplice movimento; giacchè mentre da una parte negli *individui* si *evolve* ciò che lo Spencer chiamerebbe il *senso pubblico* e *sociale*, dall'altra nell'*ente collettivo* e *sociale* sempre più *progredisce* il rispetto alla *personalità individuale*. Da una parte diventa sempre più vero il detto: « che lo *Stato* è l'opera degli *individui* », perchè il medesimo tende a diventare « l'unificazione sempre più perfetta del potere, del conoscere e del volere degli individui » (1); e dall'altra viene pure ad avverarsi sempre più il concetto contrario, secondo cui gli individui prendono l'impronta dello Stato a cui appartengono, poichè a misura che la vita individuale viene immedesimandosi in quella sociale, l'individuo si risente più efficacemente dell'influenza di esso nelle proprie opinioni, tendenze ed azioni.

Quanto alla *famiglia*, essa funge come d'anello intermedio, fra *individuo* e lo *Stato*; perchè è in essa che si compie ed integra la *personalità individuale*, ed è in essa che principia la *personalità collettiva* e *sociale*. Mentre da una parte essa conserva l'*individuo* e la *specie*, dall'altra prepara ed educa il *cittadino*, ed intanto è eziandio un vincolo che stringe il *genere umano* di una in altra generazione. Nella *famiglia* infatti, mentre colla *trasmissione ereditaria*, si perennano e trasmigrano quei caratteri fisici e morali, che contraddistinguono le *razze*, gli *stati* e le *nazioni* (2), si opera eziandio quella *trasmissione* della *proprietà* di una in altra generazione, che con termine giuridico suol essere chiamata *successione*.

Ora importa passare ad un'ultima correlazione.

---

(1) Quanto al concetto dello *Stato* e allo svolgimento del *potere sociale*, cfr. G. E. Garelli, *Il diritto costituzionale italiano*, Torino, 1870.

(2) Quanto alla *famiglia* e all'importanza di essa nella storia delle cose sociali ed umane, cfr. il Corleo, *Il sistema della filosofia universale*, ovvero *il sistema dell'identità*, Roma, 1880, pag. 260; come pure il Mazzoleni, *La famiglia in rapporto coll'individuo e colla società*, Milano, 1870.

§ 3°

Continuazione e termine del medesimo raffronto quanto ai varii aspetti sotto cui si dispiega l'attività giuridica dell'uomo.

308. Ravvicinamento che si verifica nelle teorie politiche e sociali anche quanto ai varii aspetti sotto cui si dispiega l'attività giuridica dell'uomo. — 309. Come anche in questa parte la convergenza, che si verificò nelle dottrine, trovi la sua conferma nei fatti. — 310. Necessità di considerare la difesa, la proprietà e la libertà come i tre aspetti essenziali dell'attività giuridica dell'uomo. — 311. Correlazione costante, che si mantiene fra i concetti di individualità e di difesa, fra quelli di famiglia e di proprietà, e infine fra quello di Stato e di libertà. — 312. Svolgimento parallelo che si verifica nella personalità individuale e in quella collettiva e sociale. — 313. Si cerca di riassumere in una formola il còmpito rispettivo dello Stato, dell'Individuo e della Famiglia nello svolgimento dell'attività giuridica dell'uomo.

308. Un ultimo ravvicinamento non meno importante, che ebbe ad avverarsi nelle varie scuole, che comparvero nel campo del diritto come *potestà* spettante all'umana persona, si riferisce ai diversi aspetti, sotto cui si esplica l'*attività giuridica* dell'uomo.

Per verità, l'*individualismo* cominciò dall'insegnare che l'unico ed essenziale diritto dell'uomo consisteva nella sua *conservazione* e *difesa*, e che questa *comune sicurezza* e *difesa* era l'unico scopo della convivenza civile e politica (Hobbes); poscia questa medesima scuola ebbe ad affermare, che l'uomo non aveva solo diritto alla sua *sicurezza*, ma anche a *godere i frutti del proprio lavoro*, cioè alla sua *proprietà* (Bentham); e per ultimo essa, spinta alle sue ultime conclusioni, ebbe a riconoscere anche la *libertà*, quale un preziosissimo aspetto dell'attività giuridica dell'uomo (Stuart Mill e Spencer).

Per contro il *socialismo* tenne una via compiutamente opposta, poichè il suo primo intento, allorchè comparve in Grecia, fu certamente quello di provvedere alla *libertà politica* e *civile*, assegnando ai diversi individui quella funzione sociale, che meglio conveniva alle loro attitudini (Platone); poi in Roma si preoccupò sopratutto di venire ad un'equa ripartizione della *pubblica proprietà* (leggi agrarie); e per ultimo nell'epoca moderna va studiando il modo di assicurare agli individui della classe più numerosa e più povera i mezzi della propria *conservazione* e *sussistenza* (questione operaia).

Infine, la teoria del *contratto sociale*, dopo aver riconosciuto che l'*organizzazione sociale* era stata determinata sopratutto dalla esplicazione del diritto di *proprietà* (Locke e Rousseau), dovette pure in questa organizzazione fare la debita parte così alla *sicurezza* e *difesa*, come alla *libertà* dell'uomo.

309. Del resto, anche in questa parte, questa convergenza, che si viene manifestando nelle *dottrine*, ebbe pure a palesarsi nei *fatti*, per modo che tutta l'esplicazione dell'*attività giuridica* dell'uomo può richiamarsi allo svolgimento di questi tre concetti di *difesa*, di *proprietà* e di *libertà*, che vennero svolgendosi ed atteggiandosi sotto certi aspetti essenziali e costanti.

Dapprima questi varii aspetti dell'*attività giuridica* dell'uomo si presentano indistinti in quanto che, negli inizii della società umana, fuori del *gruppo patriarcale* non può esservi nè *conservazione* e *difesa*, nè *proprietà*, nè infine *libertà*; e fu appunto la *necessità comune* della *difesa*, il *godimento collettivo* della *proprietà*, e infine l'esercizio di quella sola *libertà*, che poteva esser compatibile colla condizione dei tempi, che rese quel *gruppo primitivo* così vigoroso e vivace contro tutte le difficoltà della propria *esistenza*.

Quando poi dallo scomporsi di quel gruppo primitivo sbocciarono vigorosi i concetti della *individualità*, della *famiglia* e

dello *Stato*, accade questo fatto singolare, che i Greci, i quali diedero una decisa prevalenza al concetto di *Stato*, considerarono eziandio come il preziosissimo dei diritti dell'uomo, quello della *libertà politica* e *sociale*. Invece i Romani, i quali, come si è veduto, si attennero più strettamente al concetto di *famiglia*, compresero il diritto sopratutto sotto l'aspetto di *proprietà*, intendendo questo vocabolo in larghissima significazione. Infine i Germani, presso i quali prevalse senza contestazione il concetto della propria *individualità*, l'*attività giuridica* si esplicò di preferenza sotto l'aspetto della propria *conservazione* e *difesa*, per modo che fra essi si riguardò come capace di diritto l'uomo soltanto, che per essere *atto alle armi* poteva bastare alla propria *conservazione* e *difesa*.

E ciò che accadde nel mondo antico, ebbe pure ad avverarsi nell'epoca moderna. Si è veduto infatti, che nel *periodo barbarico*, in cui prevalsero le *individualità* forti e potenti, il diritto non potè spiegarsi che come mezzo di *conservazione* e *difesa;* invece, col *periodo feudale*, in cui ricomparve colla sua potente organizzazione una *famiglia* pressochè *patriarcale*, il diritto prese di nuovo a svolgersi sopratutto sotto l'aspetto di *proprietà*, e questa fu perfino riguardata quale sorgente di *sovranità;* e infine nell'epoca *municipale*, in cui risorsero i concetti di *bene pubblico* e di *Stato*, tornò ad echeggiare un'altra volta il sacro nome di *libertà*, che da quel giorno non ebbe più ad essere dimenticato, ma venne gradatamente esplicandosi prima come *libertà intellettuale* e *morale* (Riforma), poi come *libertà giuridica* e *politica* (Rivoluzione francese), poi come *libertà di lavoro* (epoca attuale).

310. Da questa convergenza intanto, che si verificò nell'ordine dei *fatti* e in quello delle *idee*, vuolsi anzitutto inferire, che la *difesa*, la *proprietà* e la *libertà*, sono i tre aspetti essenziali e costanti, sotto cui si estrinseca l'*attività giuridica* dell'uomo, e che quindi anche qui importa di attribuire a ciascuno di essi la

parte, che veramente gli spetta. Unica in se stessa, tale *attività*, in quanto spiegasi come una *forza*, come un'*energia*, come un *potere*, insomma, che cerca i mezzi della propria *conservazione* ed *esistenza*, e reagisce contro chiunque colle proprie aggressioni mette a repentaglio la propria *conservazione* ed *esistenza*, chiamasi *difesa*; in quanto invece si esplica come *volontà operosa*, che estende il proprio impero sulle cose esterne, che abbiano attitudine alla soddisfazione dei proprii bisogni, chiamasi *proprietà*; e in quanto, finalmente, acquista *consapevolezza* del proprio fine, e afferma il proprio diritto di intendere al conseguimento di esso per propria determinazione, prende il nome di *libertà*.

Questi varii aspetti dell'*attività giuridica* dell'uomo corrispondono così alle sue tre facoltà costitutive, che sono il *potere*, il *volere* ed il *conoscere*, e al pari di esse si vengono, per dir così, immedesimando e compenetrando l'una nell'altra per modo, che l'*attività giuridica* dell'uomo verrebbe ad essere manchevole ed imperfetta, se essa non si venisse esplicando sotto tutti questi tre aspetti ad un tempo. Per verità, la *difesa* della persona umana non può essere compiuta se non in quanto si applichi non solo al *corpo* ed alle *membra*, ma anche alle *cose* che la *volontà* riduce in sua *proprietà*, come pure deve esservi una *difesa* eziandio della *libertà*. La *libertà* parimenti si dispiega tanto nell'uso che altri faccia delle *proprie cose*, quanto nei modi con cui altri cerchi di provvedere alla propria *conservazione* e *difesa*. Infine può dirsi che forma oggetto della *proprietà* di una persona anche il diritto, che alla medesima appartiene di *conservazione* e *difesa*, quanto quello di valersi della sua *libertà*.

È questo immedesimarsi dei varii aspetti dell'*attività giuridica*, che spiega come sianvi autori, che hanno considerato come l'unico diritto primitivo ed essenziale dell'uomo, la *libertà* (i filosofi greci, Kant, Hegel); mentre altri invece hanno riguardato

come il carattere essenziale del diritto umano, la *proprietà* (i giureconsulti romani, Locke e il nostro Rosmini) ; ed altri infine hanno invece compendiato ogni diritto dell' uomo nel diritto alla *sicurezza* e *difesa* (Hobbes, Bentham). Il vero invece si è, che l'*attività giuridica* dell'uomo, quella che il Vico chiamerebbe *naturalis iuris auctoritas* e che il Romagnosi designò col vocabolo di *padronanza originaria*, dispiegasi costantemente sotto questi tre aspetti, i quali sono tutti necessari alla piena esplicazione della potestà giuridica spettante all'uomo, ancorchè uno di essi possa anche prevalere presso questo o quel popolo, in questo od in quel tempo, come pure in questa od in quella dottrina politica e sociale (1).

311. A questa conseguenza importantissima vuolsi oggi aggiungerne un'altra, la quale può essere enunziata con dire : che, così nell'*ordine dei fatti* come in quello delle *idee*, i

---

(1) Questa teorica, che riduce gli aspetti essenziali del diritto umano alla *difesa*, alla *proprietà* ed alla *libertà*, ha una tradizione costante nella nostra Italia. Per l'ALIGHIERI gli intenti della convivenza civile e politica erano il mantenimento della *pace*, l'osservanza della *giustizia*, che a ciascuno attribuisce la sua *proprietà*, e infine il riconoscimento della *libertà*. Questa teorica poi ricompare in VICO, che ebbe a dare alla medesima un largo svolgimento e a rannodarla alle facoltà costitutive dell'umana natura, ed egli, *propter rerum novitatem*, chiamò l'*attività giuridica* dell'uomo in sè considerata *naturalis iuris auctoritas* (*De universo iuris principio et fine uno*, § 90 e seg.). Più tardi fu anche seguita dal ROMAGNOSI, che ebbe a tradurre la *naturalis iuris auctoritas* del Vico, ora in *autorità giuridica naturale* (*Assunto primo del diritto naturale*, § VII), ed ora in *padronanza originaria* (*Giurisprudenza teorica*, lib. II, cap. I). Da ultimo il medesimo concetto ricompare anche nel ROSMINI, il quale considera come carattere generale di ogni diritto umano la *proprietà*, intendendo però con questo vocabolo non solo il *dominio* delle cose esterne, ma bensì « tutto ciò che la persona ha seco congiunto come parte di se, ossia come suo ». *Filosofia del diritto*, I, pag. 183. È facile lo scorgere che la *proprietà*, così intesa dal Rosmini, è grandemente analoga alla *padronanza originaria* del Romagnosi, e alla *iuris auctoritas* del Vico come appare anche da ciò, che essa nel seguito della trattazione si appalesa al pari di queste come *libertà*, come *dominio* e come *difesa*. Ciò significa che i vocaboli possono essere mutati, ma il fondo delle dottrine si è mantenuto costante.

concetti di *Stato* e quello di *libertà*, quelli di *proprietà* e di *famiglia*, e quelli infine di *individualità* e di *difesa*, si mantengono fra di loro in una correlazione costante, per cui la prevalenza di uno di essi suole eziandio essere accompagnata dalla prevalenza di quello che vi corrisponde.

Ciò significa che anche l'*attività giuridica* viene esplicandosi gradatamente nella consociazione civile.

Finchè l'uomo, vivendo racchiuso e concentrato nella propria *individualità*, è ancora male acconcio alla convivenza sociale, la sua *attività giuridica* trovasi intieramente assorbita dal pensiero della sua *conservazione* e *difesa*, il che vuol dire che l'*individuo* lasciato a sè stesso può bastare a gran fatica alla sua *conservazione* e *difesa*. Quando invece l'uomo già si considera qual membro di una *famiglia permanente* e *laboriosa*, e si induce ad abbandonare la vita vagabonda e a fermare la propria stanza, nasce in lui il pensiero dell'indomani e quello della propria discendenza, per cui la sua attività giuridica comincia a svolgersi come *proprietà*, le cui origini e le cui vicende sembrano confondersi con quelle della *famiglia*. Da ultimo, è soltanto allorchè egli si considera qual membro di una *città* o *Stato*, in cui la personalità collettiva e sociale viene a distinguersi da quella dei singoli individui, che l'*attività giuridica* può cominciare a svolgersi come *libertà*. Insomma, l'*individuo* da solo è esclusivamente padroneggiato dall'*istinto* della propria *conservazione* e *difesa*, mentre nella *famiglia* già comincia ad esplicarsi in lui il *sentimento* della *proprietà*; e per ultimo soltanto nello *Stato* egli può provare l'*aspirazione* e l'*affetto* per la *libertà*. Donde la conseguenza, che l'*individuo* e lo *Stato*, la *libertà individuale* e l'*autorità sociale*, ancorchè in certi confini possano sembrare in antagonismo fra di loro, nella sostanza però nacquero insieme e si presuppongono a vicenda per modo che fra lo svolgimento della *personalità individuale* e quello della *personalità collettiva* e *sociale*, si

verifica una correlazione costante, che importa qui di mettere in rilievo.

312. Finchè l'*individuo*, ancor male acconcio ai vincoli sociali, non si propone altro scopo che la propria *conservazione* e *difesa*, lo *Stato*, per mezzo del *potere* che lo rappresenta, si limita, per dir così, alla funzione di *paciere*, e cerca di mettere un termine alle *individuali violenze*. Alla *forza* degli *individui*, che, fissi nel pensiero della propria *individualità*, si mettono in lotta fra di loro, il *governo* contrappone la *forza* propria per impedire che la *pace* venga ad essere turbata. Lo *Stato* pertanto in questo periodo si limita ad attuare il *neminem laedere*; e quindi si comprende, che l'aspetto, sotto il quale si presenta il potere sociale negli inizii della umana convivenza, sia quello sopratutto di un *potere militare* ed *esecutivo*.

Quando poi l'*individuo*, quale membro della *famiglia*, cerca già di provvedere all'avvenire di se medesimo e di quelli che a lui sono stretti dal vincolo di sangue, ed esplicando il proprio *volere* sulle cose esterne, dà origine alla *proprietà*, lo *Stato*, per mezzo del *potere* governativo, non si limita più ad essere una *forza*, ma comincia in parte a fondarsi sul *consenso* degli individui che entrano a comporlo. La funzione che esso adempie non può più essere compresa nel *neminem laedere*, ma vi aggiunge quella dell'*unicuique suum tribuere*. Esso viene per tal modo ad interporsi come arbitro nelle controversie fra i singoli e si esplica non più soltanto qual *potere esecutivo*, ma eziandio qual *potere giudiziario*, il cui maggiore svolgimento è sopratutto reso necessario dalla esplicazione del diritto di *proprietà*.

Infine, allorchè l'*individuo*, avendo già sicura la *difesa* della sua *persona* e delle sue *cose*, anela ad esplicare eziandio la sua *libertà*, dimostrando con ciò di conoscere il proprio fine e di voler essere risponsabile delle proprie azioni, anche lo *Stato* ed il *potere* che lo rappresenta non invocano solo più la *forza*, nè si fondano solo più sopra il *consenso*, ma cercano anche

un appoggio nella *ragione*. Lo *Stato* si cambia così a poco a poco da un *meccanismo* di *coazione* per gli individui in un vero *organismo*, in cui la *personalità individuale* possa esplicarsi a proprio agio, e allora la funzione giuridica del *potere*, che lo rappresenta, non deve più limitarsi al *neminem laedere*, nè soltanto all'*unicuique suum tribuere*; ma deve cercare eziandio di preparare le condizioni acciocchè l'individuo possa esercitare la propria *libertà*, la quale è condizione indispensabile dell'*honeste vivere*. Quindi al *potere esecutivo*, dal governo prima esercitato per mantenere la *pace*, ed a quello *giudiziario*, da lui assunto per attribuire a ciascuno la sua *proprietà*, deve anche aggiungersi il *potere legislativo*, le cui disposizioni si ispirano alla *ragione*, e sono essenzialmente dirette a guarentire a ciascuno la sua *libertà*, secondo il grande concetto dell'oratore romano: *legum servi sumus ut liberi esse possimus*, ripetuto con una formola scientifica dall'Hegel, allorchè definiva lo *Stato* « il *regno della libertà effettuata* ».

Ciò significa che da una parte il cómpito dell'*individuo* è quello di svolgere in tutta la sua varietà e ricchezza la propria *attività giuridica*; mentre quello dello *Stato* viene ad essere quello di estendere sempre più la sua *protezione* e *difesa* a favore dell'*attività* e della *libertà individuali*. Da una parte l'*individuo*, dopo essere partito dall'istinto della sua *conservazione* e *difesa*, giunge, nello *Stato* e per mezzo di esso, a comprendere e ad apprezzare i benefizi della *libertà*, e dall'altra lo *Stato*, che a stento può dapprima riuscire a mantener la *pace* fra gli individui e le congregazioni minori, che entrano a costituirlo, studiasi da ultimo di preparare le condizioni necessarie perchè possa dispiegarsi in tutta la sua varietà e ricchezza la *libertà* degli *individui*. Di qui una grande legge della convivenza sociale ed umana, per cui la *tutela* e la *difesa* del diritto viene sempre più accentrandosi nelle mani dello *Stato*, mentre la

libertà nel dispiegare la propria *attività* viene estendendosi ad un numero sempre maggiore di *individui.*

313. Per restringere pertanto rapporti così molteplici e complessi in una formola, che valga a comprenderli, non avrei difficoltà da una parte a conchiudere collo Spencer, che la *missione giuridica* dello *Stato* è la *difesa del diritto*, purchè questo vocabolo di *difesa* riceva la più larga significazione possibile, per cui si comprenda con esso non solo la *difesa* della integrità del *corpo* e delle *membra,* ma anche quella della *proprietà*, e quella eziandio della *libertà*. Di più questa *difesa* o *tutela* non deve limitarsi ad una funzione puramente *negativa*, per cui intervenga solo quando qualche aspetto del diritto umano è violato ed offeso; ma deve anche assumersi una funzione *positiva* nel senso che lo *Stato* deve preparare le condizioni più acconcie, acciò questi varii aspetti dell'*attività giuridica* dell'uomo possano esplicarsi in tutta la loro varietà e ricchezza. Per contro non ho difficoltà di ammettere con Hegel, che l'aspetto essenziale dell'*attività giuridica* dell'*individuo,* consiste nella *libertà,* purchè anche questo vocabolo si intenda in senso così largo da abbracciare l'*attività giuridica* dell'uomo, non solo in quanto essa si dispiega nell'ordine morale, intellettuale e religioso, ma anche in quanto si esplica sulle cose esterne, dando origine alla *proprietà,* e anche in quanto si spiega come *libertà fisica* di moto da un luogo ad un altro, di emigrazione e simili. La funzione giuridica dello *Stato* può quindi sempre dirsi di *difesa,* perchè essa prepara sempre più le condizioni acconcie allo svolgersi della *personalità individuale*, e quella dell'*individuo* è sempre una missione di *libertà*, perchè esso anela costantemente alla esplicazione di qualche nuovo aspetto della propria *attività individuale.*

Per quello poi, che si attiene alla *famiglia,* si può conchiudere che la *funzione giuridica* di questa si riferisce piuttosto a quell'aspetto del diritto umano, che chiamasi *proprietà;* perchè

è in essa che si trasmettono le *proprietà fisiche* e *naturali* delle varie razze e genti, e le *proprietà patrimoniali* accumulate dagli *individui*. Ciò però non toglie che, anche nel seno della *proprietà*, una parte debba essere fatta all'elemento *individuale* ed una all'elemento *sociale* nel senso che la *difesa* della *proprietà* deve sempre più accentrarsi nelle mani dell' *autorità sociale*, mentre la *libertà di usare* e *disporre* della medesima deve essere sempre più lasciata agli *individui*.

Si verifica così questo singolare fatto che, col progredire della società umana, le funzioni dello *Stato* anzichè diminuire e quasi dileguarsi, come vorrebbe l' *individualismo*, si vengono invece accrescendo, sebbene assumano un carattere più mite ed umano, ed intanto anche la *libertà* e l'*attività* degli *individui*, anzichè essere limitate sempre più dall'*autorità sociale*, come vorrebbe il *socialismo*, vengono ad accrescersi ancor esse, e sono chiamate a svolgersi in sempre maggior varietà e ricchezza.

Anche in questa parte il vero ufficio del diritto si è quello del *cuique suum tribuere*, ed è solo per tal modo che la *varietà* degli *individui*, armonizzata nell'*unità civile* e *politica* dello *Stato*, può dare proporzione e bellezza al grande edifizio sociale.

CAPITOLO VI.

Appendice e complemento allo studio comparativo delle dottrine giuridiche e sociali dell'età moderna.

§ 1°

Di un'intima correlazione che intercede fra i sistemi che si svolsero nel diritto come scienza, come legge e come potestà spettante all'uomo.

314. Enunciazione generica di tale correlazione. — 315. Corrispondenza costante fra l'idealismo, il moralismo e il socialismo. — 316. Corrispondenza non meno costante fra il positivismo, l'utilitarismo e l'individualismo. — 317. Analoga correlazione fra la scuola storica, la scuola dei giuristi, e la scuola del contratto sociale.

314. Dopo aver così posto termine all'esame dei sistemi, che comparvero nel dominio delle *scienze giuridiche* e *sociali*, ed avere trovato che ciascuno di essi ha la propria origine in un aspetto essenziale o della *ragione*, o della *volontà*, o della *attività operativa* dell'uomo, e che tutti, dopo essersi disgiunti gli uni dagli altri ed essersi messi in antagonismo ed in lotta fra loro, finiscono per avviarsi l'uno verso l'altro, immedesimandosi e contemperandosi fra loro, non so trattenermi dal notare un'importante *correlazione*, che ebbe pure ad avverarsi costantemente fra questi varii ordini di scuole.

La medesima, per enunziarla in brevi parole, consiste essenzialmente in questo, che i *popoli*, ed anche gli *autori*, che si attennero di preferenza all'*idealismo*, furono dalla logica del

sistema condotti a dare una prevalenza a quella scuola, che abbiamo chiamata del *moralismo*, come pure a quella, che chiamasi del *socialismo*; mentre invece i popoli e gli autori, che si attennero di preferenza al *positivismo*, sono pure quelli presso i quali prevale la scuola dell'*utilitarismo*, e quella, che suol essere chiamata dell'*individualismo*; e infine i popoli e gli autori, che s'attennero di preferenza al *metodo storico* e *comparativo*, si fissarono di preferenza nel concetto del *giusto*, e cercarono nel *consenso* delle volontà, ossia nel *contratto sociale*, l'origine dell'accordo fra l'elemento individuale ed il sociale.

315. Per cominciare dall'*idealismo*, noi troviamo nell'antichità, che il popolo Ellenico, il quale fu, senz'alcun dubbio, quello, che aveva tendenze più *ideali*, fu anche quello, che diede maggior svolgimento all'elemento *etico* della vita sociale, e diede pure una decisa prevalenza al *principio sociale* sul *principio individuale*.

Dei filosofi della Grecia poi, il principe degli *idealisti*, che fu Platone, fu pur quegli, che propose la *virtù* quale scopo dello Stato, e diede alla *città* ed allo *Stato* tale prevalenza sull'*individuo*, da voler perfino distrutte la *proprietà* e la *famiglia*.

Parimenti gli *stoici*, i quali ridussero ogni cosa alla *virtù* ed all'*onestà*, furono pur quelli, che considerarono il *genere umano* come un'*unica famiglia*, e professarono di considerare se stessi come *cittadini del mondo*.

La quale correlazione viene pure ad avverarsi nell'epoca moderna, nella quale la Germania, che è certo la nazione, che diede un più largo svolgimento all'*idealismo*, è pur quella, che cerca indefessamente di dare così al *diritto* che all'*economia sociale* un *fondamento etico* e *morale*, ed è quella parimenti, dove trovasi maggiormente svolta l'idea, che lo *Stato* costituisca un *organismo etico*, e dove le tendenze prevalenti si dimostrano piuttosto inchinevoli al *socialismo*.

Degli autori poi, quegli, che ebbe a svolgere maggiormente il concetto di *Stato*, ed a personificare nel medesimo la *ragione permanente*, fu il principe degli *idealisti* dell'età moderna, Federico Hegel, e furono anche due suoi fervidi seguaci, Ferdinando Lassalle e Carlo Marx, quelli che cooperarono più efficacemente alla propagazione del *socialismo* in Germania.

Che anzi, fu sopratutto in Germania, ove comparve di nuovo l'idea di quel *cosmopolitismo* degli Stoici, per cui il sapiente, più che cittadino di questo o di quella nazione, si reputa *cittadino del mondo*. È infatti noto, che molti autori tedeschi, anche fra quelli, che concorsero a fondare la nazionalità tedesca, riguardarono il sentimento nazionale come un pregiudizio non ragionevole. Basti citare, fra gli altri, Federico il Grande, Lessing, Goethe, Hegel e lo stesso Schiller, il quale, mentre ritenne questo sentimento importante sopratutto nelle origini e nella giovinezza del genere umano, sostenne poi che l'uomo di intelletto in tanto si può interessare caldamente a qualche nazione in particolare, in quanto i destini di questa possono influire sul destino della specie, e infine Amedeo Ficthe, il quale ebbe a dire che un uomo di vera coltura deve sempre considerare come sua vera patria quella la cui coltura è più elevata (1).

316. Venendo ora al *positivismo*, per incominciare di nuovo da quella Grecia, in cui vuolsi cercare la origine di tutti i sistemi filosofici, noi troviamo che in essa Aristotele, il quale è senza alcun dubbio un *positivista* quando sia posto di fronte a Platone, viene già in parte ad essere partigiano dell'*utilitarismo*, in quanto pone come scopo dello *Stato* non più l'attuazione della *virtù*, ma la *felicità* dei *cittadini*, ed è già con-

---

(1) Tolgo questo concetto ed anche i dati di fatto dal Flint, *La philosophie de l'histoire en Allemagne*, trad. Carrau, Paris, 1878, pag. 14. Lo stesso autore conferma poi altrove il medesimo concetto con dire: *un allemand, qui n'est pas fortement imprégné d'universalisme, n'est qu'un triste échantillon de l'Allemand* (op. cit., pag. 80).

dotto a combattere il *socialismo* di Platone relativamente alla *proprietà* e alla *famiglia*.

Parimenti Epicuro, per il quale la *cognizione* non era che una *sensazione* trasformata, e tutto si riduceva all'*utilità* ed al *piacere*, si attenne pure alla teorica dell'*individualismo*, perchè ritenne che la società civile e giuridica non fosse che « il frutto di un patto intervenuto fra gli individui di non ledersi reciprocamente fra di loro ».

Nell'epoca moderna poi gli autori, che, come Hobbes, si attennero all'*indirizzo positivo*, furono condotti a considerare l'*utile* come il solo scopo, che gli uomini si siano proposti nel dare origine alla *società civile* e *politica*, la quale alla sua volta si ridurrebbe ad essere una semplice *riunione d'individui* secondo ciò che appunto insegna la dottrina dell'*individualismo*.

E ciò, che accadde in tutti questi autori, avvenne eziandio in tutta una grande nazione, che è l'Inghilterra, nella quale, come noi troviamo una tradizione scientifica *positiva*, che prende le mosse da Bacone, e viene sempre più sistemandosi fino a Spencer, così pure troviamo un *diritto* e una *morale utilitaria*, che, dopo aver cominciato da Hobbes, continua ancora oggidì a svolgersi, e una dottrina *politica* e *sociale*, che può essere considerata come una progressiva esplicazione della teorica dell' *individualismo* (*self-governement*).

317. In ultimo, gli autori ed i popoli, che si attennero di preferenza all' *indirizzo storico* e *comparativo*, come furono i Romani, furono condotti di preferenza a svolgere il concetto del *giusto*, nel quale trovarono una parte da attribuirsi all'*utile* ed una all'*onesto*, e riguardarono la *società* come il frutto del *consenso* dei capi di famiglia e di una specie di accordo fra il *principio individuale* e *sociale*: tendenza questa, che occorre ancora oggidì nell'indirizzo scientifico proprio del nostro paese, in cui gli autori, che, a somiglianza del Vico, so-

pratutto approfondirono lo spirito del diritto Romano, cercano costantemente di mettere d'accordo l'*autorità* colla *ragione*, l'*utile* coll'*onesto*, come pure il *principio individuale* ed il *principio sociale*.

Ferma così questa correlazione, la quale, se può essere contrastata in qualche caso particolare (1), è però vera, quando si allarghi per modo il campo dell'osservazione da scorgere l'esplicarsi di un sistema in tutta la sua estensione, importa di ricavarne qualche importantissima illazione.

---

§ 2°

Di alcune conseguenze che si possono ricavare da queste correlazioni costanti fra i varii sistemi giuridici e sociali.

318. Si dimostra che i diversi sistemi correlativi, mentre hanno ciascuno una propria vita e un proprio dominio, costituiscono momenti diversi di un sistema più vasto. — 319. Spiegazione psicologica di questo fatto, e della varietà di dottrine che ne deriva. — 320. Rispondenza che deve esservi fra la vita speculativa e la vita di azione in una determinata nazione. — 321. Necessità per una nazione di coordinare il suo patrimonio intellettuale colle esigenze della realtà. — 322. Conseguente divisione di lavoro che deve operarsi in seno della società. — 323. Si dimostra che tutte le scuole giuridiche e sociali non sono che aspetti diversi di quella maggiore lotta che intercede fra lo spiritualismo da una parte ed il materialismo dall'altra. — 324. Transizione allo studio del diverso carattere mentale spiegato dalle nazioni moderne negli studii giuridici e sociali.

318. La prima conseguenza a ricavarsi da quella correlazione costante, che si è sopra dimostrata, consiste in questo, che le scuole, che trovansi in corrispondenza fra di loro, e che

(1) Una eccezione a questa correlazione potrebbe, ad esempio, trovarsi in Augusto Comte, il quale, mentre nella *scienza* era *positivista*, in *politica* invece si dimostrò favorevole al *socialismo*. Questa però era una incongruenza mani-

fu mestieri disgiungere per poterne analizzare il contenuto; mentre hanno ciascuna una propria vita e un proprio dominio, entrano poi alla lor volta come altrettanti momenti particolari a far parte di un movimento e di un sistema più largo.

Quella scuola, ad esempio, che, quando sia considerata nel proprio *indirizzo speculativo*, ossia nel dominio del *pensiero*, chiamasi *idealismo;* allorchè dal campo dell'*intelligenza* scende a dirigere la *volontà*, e viene così ad ispirare le *legislazioni*, le quali sono appunto *l'espressione della volontà sociale*, passa in un altro momento della propria esplicazione e cambiasi nel *moralismo;* e per ultimo, allorchè, dopo aver governate le *volontà* nelle proprie *determinazioni*, cerca di concretarsi nelle *azioni* e nei *fatti*, e di reggere così l'*attività operativa* degli uomini nella società, viene a convertirsi nel *socialismo*, il quale, quando sia inteso in una significazione discreta, può essere considerato come « *un idealismo applicato all'ordinamento della società umana* ».

Per contro quella scuola, la quale, in quanto si considera come una norma dell'*intelletto* nelle proprie investigazioni, chiamasi con ragione *positivismo;* in quanto invece viene ad ispirare il *diritto* come *legislazione*, si converte nell'*utilitarismo;* e infine, allorchè scende a governare l'*attività operativa* degli individui nei loro scambievoli rapporti, chiamasi a ragione *individualismo*.

319. Per verità, qualsiasi osservatore della umana natura può di leggieri sperimentare, anche in se medesimo, che quando

festa nel sistema del Comte, perchè chi vuole essere esclusivo osservatore dei fatti non deve certo abbandonarsi a progetti ideali di organizzazione sociale. Noi vediamo infatti, che i seguaci del *positivismo* del Comte, come lo Stuart Mill e lo Spencer, dovettero impugnarne le dottrine in questa parte come illogiche, e furono invece condotti all'*individualismo*. V. in proposito Flint, *La philosophie de l'histoire en France*, Paris, 1877, pag. 747; e Cazelles, *Introduzione* alla traduzione francese dei *Premiers principes* dello Spencer, pag. LXXXI.

la *mente* nostra si abbandona di preferenza all'*ideale,* anche la nostra *volontà* viene ad essere più disposta a determinarsi in base dell'*onesto,* il quale è in certo modo l'*aspetto ideale* del *bene;* e per ultimo anche la nostra *attività operativa* sembra alquanto smarrire il *senso* della propria *individualità*, ed operare piuttosto a contemplazione della *società umana,* che è la *personificazione ideale dell'umanità.*

Per contro, allorchè la *mente* si fissa di preferenza nella *os-osservazione dei fatti* e cerca di frenare in sè qualunque aspirazione ideale, anche la *volontà,* che riceve da essa l'indirizzo, è di preferenza determinata dall'*utile*, il quale è in sostanza *l'aspetto pratico, positivo* del *bene,* quale può essere appreso mediante la sola *esperienza;* ed anche l'*attività* dell'uomo, seguendo sempre i dettati di tale *esperienza,* cerca sopratutto di aiutarsi da se stessa, e si racchiude in certo qual modo nella propria *individualità*, la quale è appunto l' *aspetto sensibile* e *concreto,* sotto cui l'*umanità* viene a manifestarsi.

Di qui quella specie di catena, per cui, nella vita dei popoli e delle nazioni, il predominio di un certo indirizzo nella *speculazione* sembra trarre con sè qualche cosa di correlativo anche nel dominio delle *azioni* e dei *fatti* (1).

Del resto anche questo fatto costante non è che una manifestazione degli aspetti molteplici e diversi, che finisce per assumere un *sistema* nella propria vita; poichè al modo stesso che nel campo della speculazione l'*idealismo,* tratto dalla

---

(1) Questa correlazione fra il dominio del *pensiero* e quello delle *azioni* e dei *fatti* dovette al certo essere potentemente sentito dal Buckle (*Histoire de la civilisation en Angleterre*) dal momento che egli, per spiegare la storia generale dell'Inghilterra, della Francia, della Spagna, e della Scozia, credette che la miglior guida fosse lo studio delle trasformazioni, che si vennero man mano operando nelle condizioni intellettuali di questi varii popoli. E questo sembra pure essere il concetto ispiratore delle opere del Draper, *Histoire du développement intellectuel de l'Europe,* Paris, 1868, trad. Aubert), e di quelle del Lecky, *Rationalism in Europe*, London, 1877.

sua logica interna, non si arresta nella propria espansione finchè non abbia incorporato in se stesso anche il *dominio positivo* de' *fatti*,* e alla sua volta il *positivismo* non si arresta finchè non abbia assunto ancor esso un carattere pressochè *metafisico* ed *ideale*, e abbia abbracciato anche il mondo delle *idee*, le quali sotto un certo aspetto sono anche esse dei *fatti*; così l'uno e l'altro non si possono arrestare nel loro esplicarsi, finchè, dopo aver dato la propria impronta all'*intelletto*, non pervengano eziandio a reggere le *volontà*, informando le varie *legislazioni* dei popoli, e finchè per ultimo non siansi in certo modo trasferiti e come insinuati nelle *azioni* e nei *fatti*.

Che se si aggiunga poi, che qualsiasi *fatto* od *azione* non può non esercitare la propria influenza anche sulle *leggi*, e che ogni *legge* alla sua volta può essere argomento di speculazione per l'*intelletto*, si potrà giungere per approssimazione a formarsi un'idea di quel mirabile magistero, che si esplica nel mondo sociale, per cui pochissimi concetti fondamentali, che di continuo si vengono immedesimando, compenetrando e variamente combinando fra di loro, possono dar argomento a quella immensa varietà di dottrine e di sistemi diversi, la quale, mentre sotto un aspetto è la gloria dell'intelletto umano e mostra la sua potenza ed efficacia, dall'altro viene in certo modo ad esserne il travaglio ed il tormento. Col tempo infatti si giunge a tale, che una intelligenza anche potente, trovandosi frammezzo a questa varietà indefinita di sistemi, si smarrisce e più non sa rintracciare il filo, di cui la ragione si è servita per fabbricare e comporre questa inestricabile trama.

320. Una seconda illazione non meno importante consiste in questo, che una nazione deve cercare, per quanto possa, di mantenere una certa rispondenza ed equilibrio fra la sua *vita speculativa* ed *ideale*, che si estrinseca nei diversi *indirizzi scientifici*, e la *vita pratica*, che si estrinseca nelle *azioni* e nei *fatti*.

Per verità, se è vero che le nazioni sotto un certo aspetto possono essere considerate come un vero organismo, ne conseguita, che deve esservi un certo equilibrio e consenso fra i vari aspetti, sotto cui viene manifestandosi la vita nazionale.

Non si deve quindi credere, che una nazione possa avere il proprio *intelletto* nel disordine e nella perturbazione, e che intanto essa possa continuare ad essere saggia e prudente nelle proprie *azioni*. Ciò potrà accadere forse per poco, finchè l'*attività sociale*, seguendo come per una legge d'*inerzia* abitudini ormai inveterate, continui ad operare senza quasi aver consapevolezza di ciò che si elabora nella sua *mente*; ma col tempo lo squilibrio, che trovasi nell' *intelletto*, non può a meno di invadere eziandio le *tendenze* della *volontà sociale*, e di penetrare per ultimo anche nelle *azioni* e nei *fatti*.

È per questo motivo che una *nazione*, al pari di un individuo, deve sforzarsi di quando in quando di coordinare il suo patrimonio intellettuale, e se ciò è necessario in ogni ordine di cognizioni, lo è senza alcun dubbio in quella parte, che si attiene all'ordinamento politico e sociale. Si comprende, ed è anzi grandemente a lodare una *nazione* se, in un periodo di transizione, prima di arrestarsi a certe convinzioni esplori sotto ogni aspetto il gravissimo problema del proprio ordinamento, e cerchi di apprendere da tutti i popoli coi quali trovasi a contatto, e di sottomettere ad una critica sottile ed imparziale tutte le idee, che erano accettate come base in un periodo anteriore di vita sociale; ma giunge poi il tempo, in cui a questo lavoro critico, negativo, dissolvente, che mira più a distruggere che ad edificare, deve succedere il lavoro intellettuale che organizza, e cerca di coordinare fra di loro quelle verità, in cui tutti possano essere concordi, e che, senza pretendere di trasformarsi in dogmi, possano tuttavia essere accolte come base e fondamento di un nuovo periodo di vita sociale.

321. È sempre un grave pericolo per una *nazione* se il disordine *intellettuale* che regna nei *pochi*, i quali rappresentano la sua *vita* di *pensiero*, si prolunghi per modo da penetrare nelle *moltitudini* e nelle *masse*, che rappresentano la sua *vita di azione*; poichè la moltitudine e le masse mal riescono a distinguere fra la *teoria* e la *pratica*, fra la *speculazione* e l'*azione*, e quindi le erronee *convinzioni* delle loro *menti* si trasformano ben presto in *passioni* che perturbano la *volontà* e trascendono facilmente a *fatti* ed *azioni*, che gettano lo scompiglio nella società.

Abbia pertanto ognuno la più larga libertà nelle proprie dottrine ed opinioni; ma intanto tutti i sinceri amici di questa libertà debbono esser concordi per venire scevrando, frammezzo alla lotta ed al conflitto delle opinioni (che non potranno mai essere tolti, perchè senza di essi non potrebbe esservi vita intellettuale), quei concetti essenziali, che sono come la base dell'edifizio politico e sociale, e senza i quali diventa ormai impossibile di riuscire ad intenderci. Come vi hanno fatti nell'apprezzamento dei quali tutti i partiti politici possono essere concordi; così vi hanno certe verità talmente indispensabili al compimento dei destini del genere umano e di una determinata nazione, che tutti debbono cercare di metterle in sodo per renderle superiori ad ogni discussione. Di fronte a questo nobilissimo intento deve tacere ogni partito scientifico, e importa frenare quell'amore della popolarità e del plauso e quella stessa attrattiva del nuovo, che pur sono stimoli così efficaci alla investigazione del vero.

Del resto, una *nazione* non deve solo vegliare sulle condizioni della propria *mente*, ma deve anche studiare se stessa nelle *azioni* e nei *fatti*; perchè al modo stesso, che tutto ciò, che è nel *pensiero*, finisce col tempo per essere espresso colla *parola*, e giunge per ultimo all'*azione*; così anche tutto quello, che accade pressochè *inconsapevolmente* nelle *azioni* e nei *fatti*,

dopo essere stato alquanto ripetuto, comincia a far nascere degli *interessi*, dei *sentimenti*, degli *affetti* e finisce anche per influire sugli *intelletti*.

Per tal guisa nulla accade impunemente nella vita sociale, ma tutto si collega ed intreccia, e tutto deve essere argomento di studio e di osservazione dalle *dottrine* in apparenza *ideali*, che spuntano nel dominio speculativo, ai *fatti* in apparenza *inconsapevoli*, che succedono nel campo pratico; perchè si può essere certi, che qualsiasi *nazione*, la quale abbia energia e vitalità nelle proprie vene, non saprà mai riescire a fermarsi finchè l'*ideale* della sua *mente* non venga ad essere incarnato nei *fatti*, e finchè col proprio *intelletto* non sia pervenuta ad acquistare consapevolezza e a rendersi ragione dei *fatti*, che accadono nel proprio seno.

Quello poi, che sopratutto importa di curare in quest'argomento, si è che l'*ideale speculativo* e la *realtà pratica* non siano in nessun tempo a soverchia distanza fra di loro, poichè gli *ideali* troppo alti scoraggiano la *volontà* dal tentare l'attuazione di essi, e una *realtà* soverchiamente trista suscita così energico il pensiero della repressione e della reazione, che sotto l'impressione di esso viene ad essere impossibile di tentare l'attuazione di qualsiasi miglioramento ideale. Da una parte quindi l'*ideale* di una nazione deve sempre essere fondato sulla *osservazione* della *realtà* e dei *fatti*, e dall'altro qualsiasi *fatto* ed *azione* deve mirare sempre all'attuazione di un *ideale*; poichè è solo in questo modo, che la conversione dell'*idea* nel *fatto*, che è il lavoro perpetuo a cui attendono gli individui, le nazioni e l'umanità, può venirsi compiendo in modo armonico ed equilibrato.

322. A tale uopo importa che le *idee* dei *pochi* vengano diffondendosi sempre più nella *coscienza* dei *molti*, e che quel *senso interno*, che parla alla *coscienza* di tutti, venga ad essere organizzato e formolato dall'*intelletto* dei *pochi*, per

modo che siavi un continuo commercio fra quelli che rappresentano il *pensiero* di una nazione e quelli che ne personificano la *vita operativa.*

Lungi pertanto il pensiero di introdurre degli ordini, delle classi e delle caste diverse nel seno della società; ma ciò che non si fa e non si deve fare artificialmente si opera dalla natura stessa nel seno della società umana. La *nazione,* per compiere debitamente la propria funzione, deve essere come un *uomo in grande,* e quindi debbono esservi coloro che stimolati dalla propria vocazione ne rappresentano, per dir così, la *mente,* e a questi si appartiene di unificare per quanto si possa l'edifizio sociale e di determinare in ogni tempo l'*ideale,* a cui la nazione debba intendere, simili in certa guisa ai *filosofi* o *magistrati* della repubblica di Platone od agli *scienziati* dell'ordinamento sociale di Augusto Comte. Ad altri invece si appartiene di personificare, per dir così, l'*attività operativa* della società umana, spieghisi essa come vita agricola, come vita commerciale, o come vita industriale. Per ultimo sonovi coloro, che personificano in se medesimi le *tendenze* della società umana, perchè ad essi si appartiene di convertire costantemente le *idee* in *fatti.* Questi, a mio avviso, così nel seno dell'umanità in genere come in quello di una nazione in particolare, sono gli *uomini politici,* che, unificati in certa guisa nel sovrano, rappresentano la *volontà,* il *cuore* della nazione, la cui arma è l'*eloquenza* che trascina gli animi, e la cui grande *virtù* deve consistere nel *carattere.* È sopratutto agli *uomini politici* di una nazione, che si appartiene di essere come tramite e veicolo fra i due estremi della vita sociale: fra quelli cioè, che dànno opera alla *vita speculativa,* e quelli che attendono alla *vita pratica.* Essi debbono compiere quell'ufficio, che la *volontà* compie fra l'*intelligenza* e l'*attività operativa* dell'uomo, quello che si compie dalla *parola* fra l'*idea* ed il *fatto,* e quello infine che si adempie dalla *legge* fra

il diritto come *scienza* da una parte, ed il diritto come *potestà operativa* dall'altra.

Niuno abbia, come nell'India, il privilegio esclusivo ed ereditario di rappresentare la *mente*, o il *cuore*, o il *braccio* della società umana; ma accada invece, come nella Repubblica di Platone, in cui le speciali attitudini di un individuo vengono a decidere della funzione, che egli è chiamato a compiere nella società umana, e per tal guisa venga a rinnovarsi costantemente la vita nel seno di essa. Il *filosofo* ragioni, convinca ed illumini coll'*idea;* l'*uomo politico* abbia per sè la *parola* che persuade e trascina gli *animi* e si imponga col proprio *carattere*, e per ultimo l'*uomo d'azione* abbia per sè l'*attività operativa*, la quale, appena riconosce un bisogno nella società umana, cerca di soddisfarlo. Questo e non altro dovette essere l'ideale di Socrate e di Platone, e questo è ancora l'ideale dell'epoca nostra, e sarà quello dell'avvenire.

323. Che se infine si voglia, ancorchè con peritanza, ricavare da questo fatto costante un'altra induzione, questa potrebbe consistere nel dire, che tutte queste serie di sistemi e di gradazioni di sistemi, che compariscono nel dominio delle scienze giuridiche e sociali, non sono che altrettanti aspetti di un eterno dualismo, il quale, mentre nell'uomo costituisce il conflitto fra lo *spirito* ed il *corpo*, nel campo invece della *scienza* dà origine alla lotta titanica dello *spiritualismo* da una parte e del *materialismo* dall'altra.

Per verità, fu certamente la necessità, in cui si trovava l'uomo di *osservare* là *materia* e la *natura* circonstanti, che venne svegliando ed educando in lui quello spirito acuto di *osservazione*, che, esplicandosi sempre più, diede poi origine al *positivismo*; e fu parimenti dalla *materia* e dalla *natura* circostanti, che venne diffondendosi sull'uomo quell'aura allettatrice del *piacere* e dell'*utile*, che, mediante una lunga *osservazione* ed *esperienza*, finì per trasformarsi nella *scuola utilitaria*; e in-

fine fu il *senso* di possedere un corpo stimolato da incessanti bisogni, che destò nell'uomo il *senso* di una *individualità* distinta da quella di tutti gli altri uomini.

Per contro fu certamente, quale *spirito*, che l'uomo, quasi disdegnando i vincoli corporei, in cui parevagli di stare a disagio, cercò di sollevarsi all'*idea* dell'*essere* e del *bene infinito*, che è il punto di partenza di qualsiasi *idealismo;* parimenti è, come essere *spirituale*, che egli giunse a scorgere, al disopra delle *utilità* mutabili e transitorie, un *bene onesto*, assoluto e universale, che si impone in modo categorico ed imperativo alla sua *volontà;* e infine è pure, come *spirito*, che egli riuscì a concepire, oltre le *individualità* fisiche e concrete, quell'ente *ideale* ed *astratto*, che chiamasi *società umana*, la quale è appunto una *entità spirituale* ed *astratta*.

Ed ecco che in tal modo, dopo essere partiti dallo studio dell'*uomo* nella sua integrità e nei suoi rapporti tanto con la *natura* quanto con *Dio*, e dopo aver trovato nella natura dell'uomo il germe e la radice prima dei vari aspetti, sotto cui ebbe a svolgersi il *diritto* nel campo delle *idee*, in quello delle *leggi*, e in quello infine delle *azioni* e dei *fatti*, noi veniamo a riconoscere che tutto questo movimento come ebbe principio nell'uomo, così viene a metter capo in esso; poichè, al modo stesso che l'uomo non può sottrarsi al dualismo dello *spirito* e della *materia*, così anche la *scienza umana* venne costantemente fluttuando fra i due estremi del *materialismo* e dello *spiritualismo* (1), sebbene si

---

(1) Non so qui astenermi dal citare le parole con cui il TYLOR conchiude il primo volume sulla *Civilisation primitive:* « Les divisions, qui ont partagé les grandes religions du monde en sectes intolérantes et hostiles, ne semblent, pour la plupart, que superficielles comparées à ce schisme, le plus profond de tous, qui sépare l'*animisme* du *matérialisme* », trad. Brunet, Paris, 1876. Ciò che egli dice delle religioni, può anche applicarsi ai sistemi filosofici, che tutti sembrano ondeggiare fra il *materialismo* e lo *spiritualismo*, i quali segnano così i confini del pensiero umano, senza che alcuno di essi abbia mai potuto riuscire compiutamente nè a *materializzare* lo *spirito*, nè a *spiritualizzare* la *materia*.

venga effettuando un progressivo trionfo dello *spiritualismo* sul *materialismo*. Questo però non potrà mai spingersi a tale, che anche il *materialismo* non abbia nella speculazione umana quella parte che veramente gli spetta; poichè, se ciò avvenisse, l'intelligenza umana dovrebbe cambiare natura e non più abbisognare della *osservazione* dei *sensi* per apprendere il vero.

324. Qui ben si potrebbe conchiudere col Vico, che il *mondo delle gentili nazioni è stato pur certamente fatto dagli uomini:* ma un lavoro, che seguì il vario atteggiarsi della *idea del diritto* nei popoli, nei tempi e nei sistemi diversi, verrebbe ad essere incompiuto, se non tentasse anche di fare il medesimo, quanto ai principali popoli moderni.

Anche le nazioni sembrano essere predisposte ad afferrare di preferenza questo o quell'aspetto del vero; anch'esse obbediscono pressochè inconsapevoli alla logica della potenza mentale in loro prevalente; anch' esse infine personificano un sistema, che svolgono con coerenza maggiore di quella di qualsiasi individuo. Nelle medesime l'opera incompiuta di questo o di quel pensatore suole essere costantemente ripresa da altri, e l'*idea*, rappresentata da una nazione, se può sembrare dimenticata per qualche tempo, torna a rinascervi sotto altre forme, e a produrvi nuovi germogli, finchè non pervenga a formare un'atmosfera intellettuale, di cui tutti i suoi pensatori e filosofi subiscono l'inevitabile influenza, anche quando si sforzano di contraddirvi.

Siccome poi fra il modo di *pensare* e il modo di *agire* di un popolo corre una strettissima e necessaria attinenza, così nello studio del *carattere intellettuale* spiegato da un popolo può trovarsi la chiave per comprendere e decifrare la vita del popolo stesso. Questo io tenterò ancora di fare nel susseguente libro per quanto si riferisce all'indirizzo e allo sviluppo dato dalle principali nazioni moderne agli *studi giuridici e sociali*.

LIBRO V.

Saggio psicologico intorno al carattere mentale spiegato da alcuni fra i popoli moderni negli studi giuridici e sociali.

CAPITOLO I.

Genesi psicologica delle nazionalità moderne.

325. Degli Stati e nazioni e della loro vita di rapporto. — 326. Necessità per i popoli e le nazioni di studiare il proprio carattere e temperamento. — 327. Quadro sintetico delle forme per cui passò l'organizzazione sociale dell'umanità nell'Oriente e nel periodo Greco-Romano. — 328. Maggiore complessità dell'organizzazione sociale nell'età moderna. — 329. Cenno di alcune leggi che governano lo svolgimento della convivenza sociale. — 330. Breve analisi delle varie forme di convivenza sociale, e dei coefficienti diversi, che entrano a costituire il sentimento di nazionalità. — 331. Gradazioni diverse del sentimento nazionale, e suo svolgimento lento e graduato nella coscienza di un popolo. — 332. Funzione a cui è chiamato il sentimento della nazionalità nella organizzazione della società moderna.

325. Ciascuna di quelle grandi personalità collettive e sociali, che si chiamano *Stati* e *nazioni*, mentre considerata in sè stessa è un vero e proprio organismo, che riflette più o meno efficacemente tutti gli aspetti della vita civile ed umana, riguardata poi nei suoi rapporti cogli altri *Stati*, costituisce una grande *individualità*, che entra con altre a far parte di un sistema e di un organismo più vasto. La *nazione* per

tal modo non ha soltanto una *vita interiore*, ma una *vita* eziandio di *rapporto* cogli altri popoli, e quindi anche in essa viene a palesarsi quell'eterno dualismo fra il *principio individuale* (*nazionalità*) ed il *principio sociale* (*solidarietà del genere umano*), che si manifesta in tutte le gradazioni della umana aggregazione dalla *famiglia* all'*umanità*.

Se la *nazione* si chiude di soverchio nella propria *individualità*, essa, quanto al suo carattere, guadagna forse in efficacia ed in concentramento, ma perde in estensione ed in ampiezza; per cui, dopo aver dato più o meno rapido svolgimento a quella virtualità, che trovasi in essa, viene a poco a poco ad arrestarsi nel proprio cammino, siccome lo dimostra la storia di quegli Stati, che pretesero di isolarsi dal commercio degli altri popoli.

Che se invece la *nazione* si abbandoni di soverchio alla vita di *relazione* cogli altri popoli, in allora essa non sempre può avere in sè l'energia che basti per assimilare gli elementi diversi, che viene raccogliendo da questo o da quel popolo, per cui, più non riuscendo a dare ai medesimi la propria impronta individuale, finisce per ridursi talvolta a riflettere più o meno efficacemente la vita intellettuale ora di questo, od ora di quel popolo, che eserciti sovra di essa preponderanza maggiore in un determinato momento.

È per questo motivo che tutte le *nazioni*, finchè dura l'opera della loro costituzione, si raccolgono in se stesse, dispiegano tutta la loro energia nell'opera della loro unificazione e rassembrano in certa guisa ad un lottatore, che raccoglie le sue forze prima di incominciare la lotta; ma appena esse giungono ad assicurare in qualche modo la propria unificazione, distendono, per dir così, i proprii muscoli, contratti dallo sforzo, cercano di ritemprarsi nel commercio degli altri popoli, e lasciano anche rifluire più copiosa la vita nei centri minori, che entrano a costituirle.

326. È bene quindi che una nazione viva, per quanto possa, della vita del genere umano; ma essa deve intanto considerare se abbia tanta efficacia che basti per assimilare in se stessa la varietà degli elementi appresi nel commercio cogli altri popoli: altrimenti le potrebbe accadere, che, mentre essa crede di concretare in se stessa lo *spirito universale* del mondo, smarrisca invece quel carattere particolare che le attribuisce una propria missione nella vita dell'umanità. Qualsiasi *Stato* o *nazione* non può pretendere di cambiarsi nel genere umano; ma deve, come suol dirsi, integrare *l'umanità* sotto quell' aspetto particolare, che conviene alle sue attitudini psicologiche speciali, che essa deve inferire dal genio originario della schiatta, dal temperamento del clima, dalle tradizioni del passato e dalle aspirazioni del presente, dal carattere stesso della lingua, della letteratura, della scienza, della filosofia, della legislazione e dell'arte; dal carattere insomma di tutte quelle molteplici manifestazioni in cui può rivelarsi quell'intima virtualità, che suol essere chiamata lo *spirito di una nazione.*

Ond' è che anche i popoli debbono studiare il proprio temperamento, o come direbbesi in Germania, la propria *psiche,* al modo stesso che l'*individuo* deve scrutare ciò che chiamasi la propria *vocazione,* e l'agricoltore la composizione del suolo in cui deve gettare le sementi (1). La *nazione,* al pari degli in-

---

(1) Gli studii di *psicologia civile* o *dei popoli* possono dirsi aver cominciato con Platone, il quale pose il perno sovra cui essi si aggirano, allorchè modellò la sua Repubblica sulle stesse facoltà dell'anima umana. Il nostro Vico può in questa parte essere considerato come un continuatore dell'opera Platonica, allorchè stabilisce che i *principii del mondo delle gentili nazioni si debbono rintracciare dentro la natura della nostra mente umana e nella forza del nostro intendere*, per guisa che la *storia costante dell'umanità* deve essere cercata *nelle modificazioni del nostro umano pensiero* (*1ª scienza nuova*, cap. XI). Dopo di lui la tendenza a cercare una spiegazione psicologica delle cose civili ed umane non si è più perduta nel nostro paese. Se ne riscontrano le traccie nel Cataldo JANNELLI, *Sulla natura e necessità della scienza delle cose e delle storie umane*, 2ª ediz., Milano,

dividui, deve cimentare e sperimentare se stessa sotto tutti i lati ed aspetti, e richiedere al proprio genio come al proprio suolo la maggior varietà e ricchezza di prodotti; ma allorchè essa giunga ad acquistare consapevolezza di se medesima, non può essere condannata, se, pur cercando di esplicare il proprio genio nella maggior varietà possibile, cerchi sopratutto di farsi grande in quell'aspetto della vita civile ed umana, nel quale può sperare di arrecare qualche cosa di proprio e di caratteristico nell'opera comune.

Questo *carattere*, *spirito* o *temperamento* dèi popoli si

1832; nel ROMAGNOSI, *Scritti intorno alla vita degli Stati*, Opere, ediz. Degiorgi, vol. III, pag. 955, dal § 955 al § 1311; nel Carlo CATTANEO, *Psicologia delle menti associate* (Atti del Regio Istituto Lombardo, vol. 3°, 1872), ed in molti altri, che sarebbe lungo enumerare. Questa *tendenza psicologica* negli studii sociali prese poi largo svolgimento sopratutto in Germania, il che deve particolarmente essere attribuito all'influenza della psicologia di HERBART. Anche Herbart, al pari del Vico, vide nell'analisi dello spirito individuale la base della scienza della storia, e riconobbe che la storia allora soltanto avrà una salda base quando essa comprenda una teoria del carattere umano, quale si manifesta nelle diverse tribù e nazioni. Si posero in questo indirizzo il LAZARUS e lo STEINTHAL, che insieme pubblicano fin dal 1860 a Berlino una *Rivista di etnologia e di linguistica* (*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*) e fino a un certo punto anche il LOTZE nella sua splendida opera: il *Microcosmos;* il BLUNTSCHLI, nel *Diritto pubblico universale*, e nella *Politica come scienza;* il TRENDELEMBURG, nel *Diritto naturale fondato sull'etica;* e lo SCHAEFFLE, nelle sue opere: *Sistema sociale dell'economia umana*, e *Struttura e vita del corpo sociale,* state tradotte di recente dall'avv. Eusebio nella *Biblioteca dell'economista,* III serie, vol. V e VII (V. per maggiori particolari il FLINT, *La philosophie de l'histoire en Allemagne*, cap. XIII, pag. 383, trad. Carrau, Paris, 1878). Del resto questa *tendenza*, che potrebbe dirsi *psicologica*, sembra diventare una caratteristica degli studii storici e sociali nell'epoca nostra; e trovasi anche seguita in Inghilterra dal Buckle, dal Draper, dal Lecky nelle opere che ebbi già occasione di citare, e sembra penetrare in ogni ordine di studii storici e sociali propriamente detti, cominciando dagli studii comparati intorno alle religioni e venendo fino a quelli economici e giuridici. Un altro aspetto di questi *studii psicologici* consiste nel comparare i fenomeni psicologici del mondo animale con quelli del mondo umano, comparazione a cui si ispira l'interessante lavoro dell'ESPINAS, *Les sociétés animales*, 2ᵉ édit., Paris, 1878. Cfr. GABBA, *Conferenze di scienza sociale*, pag. 25.

manifesta con lineamenti schietti e precisi nella divisione delle grandi stirpi, come lo dimostra il fatto che le stirpi Semitiche esercitarono di preferenza una missione religiosa, mentre invece le stirpi Ariane furono quelle, che contribuirono più potentemente a svolgere le istituzioni politiche e sociali. Ma allorchè da queste altezze, ove lo sguardo sembra protendersi pressochè all'infinito, si discende ai caratteri particolari di questa o di quella nazione moderna, che noi sappiamo essere il frutto di tanti intrecci e mescolanze di stirpi, di tradizioni e di eventi, le loro manifestazioni vengono già ad essere così molteplici e diverse, che mal si potrebbe afferrare lo spirito animatore delle medesime se non si seguisse, almeno a grandi tratti, quel mirabile processo, dimostrato dalla storia delle cose sociali ed umane, per cui « *mentre da una parte crescono di numero le differenze fra le genti e le nazioni quanto alle loro attitudini psicologiche particolari, dall' altra si fa sempre più organica e coerente la cooperazione di tutte nell' incivilimento comune* ».

327. Nell'Oriente l'*umanità* trovavasi pressochè esclusivamente organizzata sotto la *forma patriarcale*; ma in questa già si contenevano i germi dei varii aspetti, sotto cui venne poi a svolgersi la vita sociale. Come il capo di questo gruppo primimitivo è *padre, re* e *sacerdote* ad un tempo, così il gruppo stesso, mentre ha sopratutto i caratteri della *famiglia* in cui si svolsero i primi inizii della *vita economica* (οἶκος, *vicus*) (1), contiene però già un principio dello *Stato*, in cui dovrà svolgersi la *vita giuridica* e *politica*, ed è sotto un certo aspetto una *Chiesa*, perchè in esso occorrono i primordii della *vita religiosa* e *morale* del genere umano. Ciò però non toglie che

(1) Che gli inizii della vita economica debbano essere cercati nella *famiglia* lo attesta, oltre il vocabolo οἶκος, lo stesso Aristotele nella sua *Politica*, lib. I, cap. I, 6.

fra questi varii aspetti di vita sociale, uno preponderi sopra tutti gli altri in modo da assorbirli pressochè compiutamente; e questo è l'aspetto *famigliare* ed *economico*. In questo gruppo infatti non si riconosce altro vincolo che quello del *sangue*, e si fanno rientrare nel medesimo anche i vincoli che non sono tali; non si riconosce altro potere che quello del *padre* e degli *anziani* e tutti gli altri poteri si modellano sopra di questi; e tutte le distinzioni derivano dalla *nascita* e dall'*età*, e trovano perciò la propria origine nel seno stesso della *famiglia* (1). Parimenti siccome in questo periodo il grande intento delle genti umane fu quello senza dubbio di provvedere alla propria *conservazione*, così la *vita economica* acquistò una decisa prevalenza sopra tutti gli altri aspetti di vita sociale, e le varie genti cominciarono a distinguersi secondo che eran dedite di preferenza alla vita cacciatrice, pastorale od agricola. Fu poi la diversità della *vita economica*, che condusse le genti primitive ad acquistare attitudini diverse, e a dare forme ed atteggiamenti diversi alla primitiva convivenza, per cui anche fra le genti primitive cominciò ad operarsi una divisione di lavoro specialmente sotto l'aspetto economico. Fra i popoli dediti di preferenza alla caccia, e quelli dediti alla vita agricola si interposero in certa guisa i popoli nomadi, dediti alla pastorizia, i quali, trasportandosi di uno in altro luogo, furono anche i primi intermediarii del commercio dei popoli, come lo prova il fatto, che la loro unica ricchezza, cioè gli armenti e il bestiame, fu una delle prime forme di *moneta* (*pecunia* da *pecus*) (2).

---

(1) Rimando per maggiori svolgimenti e per le citazioni al mio lavoro: *Genesi e sviluppo delle varie forme di convivenza civile e politica*, Torino, 1876. Alle opere ivi citate si possono aggiungere: l'Hearn, *The Arian household*, London, 1879, e l'opera recente dello Zimmer, stata premiata dal Congresso degli Orientalisti tenutosi in Firenze, col titolo: *Altindisches Leben*, chap. vi, pag. 158, Berlin, 1879.

(2) L'influenza esercitata in certi confini dalla *diversa vita economica* sullo

L'Occidente invece, dopo aver preso le mosse da quel gruppo sociale, che era prevalso nel periodo anteriore, giunse col tempo a sovrapporre al medesimo l'*unità civile e politica* della *città* e del *municipio*. Di qui la conseguenza che in questo periodo l'aspetto di vita sociale, che acquistò preponderanza sopra tutti gli altri, fu l'aspetto *civile* e *politico* (da *civitas* e da πόλις). Fu in questa che i Greci ed i Romani accentrarono gli sforzi energici del proprio genio; mentre la *vita economica*, da essi pressochè avuta in dispregio, fu in gran parte lasciata alla moltitudine dei vinti in guerra, degli schiavi e dei liberti, e la vita *religiosa* vi subì costantemente il predominio della vita *politica*. Di qui provenne eziandio che in questo periodo la divisione di lavoro e la cooperazione fra i varii popoli si operò di preferenza sotto l'aspetto *civile* e *politico*; accanto al *vincolo del sangue* acquistò preponderanza l'amore per la *propria terra*; accanto alle virtù *domestiche* si esplicarono quelle *politiche* e *civili*; accanto alle distinzioni per *nascita* e per *età* si aggiunsero quelle desunte dai diversi *ordini politici*, in cui erano divisi i cittadini o dal *censo*; accanto alle *tradizioni domestiche*, trasmesse di generazione in generazione, si crearono le *storie politiche* e *civili*; e infine, accanto alle *industrie primitive*, sorte in seno alla *famiglia*, si crearono le *arti liberali* e *civili*, che solo potevano sorgere e prosperare nella più vasta cerchia della *città*. Ed è poi questo il vero motivo, per cui nelle

---

svolgimento intellettuale dei popoli e sul diverso atteggiarsi della convivenza sociale è splendidamente descritta dal LOTZE nel *Microcosmos*, lib. VI, cap. IV, in un brano riportato dallo SCHAEFFLE, *Sistema sociale dell'economia umana* (Biblioteca dell'Economista, III serie, vol. V, § 24, pag. 37). Quanto alla funzione commerciale compiutasi nei tempi primitivi dai popoli nomadi sono da vedersi il GILBART, *Storia del commercio degli antichi*, e lo SCHERER, *Storia del commercio dai tempi antichi fino alla scoperta dell'America* (Biblioteca dell'Economista, vol. IV), come pure il RÖSCHER, *Economia dell'agricoltura e delle materie prime*, § 13 (Bibliot. dell'Economista, III serie, vol. I, pag. 586).

virtù, negli *affetti*, nelle *istituzioni* e nelle *arti* attinenti alla vita politica e civile rimarranno sempre insuperabili maestri i Greci ed i Romani (1).

328. Da ultimo, colla caduta dell'Impero Romano, si verificò una mescolanza di stirpi, di concetti e di istituzioni certamente maggiore di quelle dei periodi anteriori; ed anche questa volta, quanto era più grande la varietà degli elementi, che si fusero insieme, tanto più doveva riuscire ricca, armonica e coerente la nuova organizzazione sociale. Per un certo periodo di tempo quella *vita religiosa,* che, nonostante la propria efficacia nell'età primitiva, non era ancora pervenuta ad avere una propria esistenza, conseguì una personificazione distinta nella Chiesa cristiana, e sembrò acquistare per qualche tempo preponderanza sopra tutti gli aspetti di vita sociale; ma col tempo, da quest'ammasso confuso di istituzioni sociali, circonfuso e protetto da un'aureola religiosa, venne a poco a poco esplicandosi una organizzazione sociale più varia e complessa delle precedenti.

L'*umanità* infatti, in questo nuovo corso di cose sociali ed umane, venne preparandosi gradatamente ad una *organizzazione economica* più larga delle precedenti. Dopo essere stata *nomade* ed *avventurosa* coi barbari, *colonica* ed *agricola* coi feudi, dedita ai *commerci* ed agli *scambii* colle repubbliche e coi comuni, finì nell'età nostra per arrestarsi ad una *vita agricola, commerciale* ed *industriale* ad un tempo, e per svolgere in proporzioni prima sconosciute la *vita industriale* propriamente detta. Con questo nuovo svolgimento tutta una numerosa classe, quella cioè dei *lavoratori,* venne ad avere la sua parte nell'organismo sociale; il *lavoro* diventò la legge comune di tutte le classi; e accanto alle *distinzioni sociali,* fondate sulla *nascita* e sul *censo,* si vennero svolgendo quelle

---

(1) V. sopra, Parte 1ª, nº 34, pag. 94 e seg.

derivanti dal diverso genere di *lavoro,* ossia dalle *diverse professioni esercitate.*

Qualche cosa di analogo accadde pur anche quanto alla *vita civile e politica* propriamente detta; poichè anche sotto quest'aspetto l'*umanità,* dopo essersi prima inchinata alle *individualità potenti* nel periodo barbarico, dopo aver riorganizzata la *famiglia patriarcale* nell'epoca feudale e dopo aver fatto rivivere la *vita municipale* nel periodo dei Comuni, venne elaborando in base a questi elementi essenziali di ogni umana convivenza gli *Stati* e le *nazioni* dell'età moderna. Il quale nuovo svolgimento porse occasione all'*attività giuridica* dell'uomo di svolgersi non solo più nella *famiglia* e nel *comune,* ma anche nello *Stato.* Di qui la conseguenza che al vincolo di *cittadinanza* che stringe ogni uomo alla sua *città,* si sovrappose quello di *nazionalità*, che lo unisce al proprio *Stato* o *nazione*, e che, diventata impossibile per le proporzioni più vaste dell'organismo sociale la *partecipazione diretta* al governo della cosa pubblica, si dovette ricorrere alla *partecipazione indiretta* per mezzo del *sistema rappresentativo,* il quale finì per estendersi a tutto il mondo civile.

Infine, l'*umanità* nell' età moderna pervenne eziandio ad un'organizzazione novella sotto l'aspetto religioso e morale, poichè accanto al *potere civile* e *politico* dello *Stato* continuò a sussistere una *Chiesa,* ora alleata ed ora contrapposta allo *Stato,* che costituisce anch'essa un aspetto, sotto cui si esplica l'attività sociale dell'uomo nell'età moderna; ond'è che l'*individuo* nell'età nostra sotto l'*aspetto economico* appartiene a questa o a quella *professione* o *classe;* come *cittadino* o *nazionale* a questo o a quello *Stato,* e infine sotto l'*aspetto religioso* e *morale* a questa o a quella *Chiesa* o *confessione religiosa.*

329. Questa sintesi dell'evoluzione sociale dimostra fino all'evidenza, che nello svolgersi della consociazione umana da una parte crescono le proporzioni e l'unità armonica dell'or-

ganismo sociale, e dall'altra si fa sempre maggiore la ricca varietà degli organi, che entrano a costituirlo. In questo meraviglioso processo tutto si modifica e niente si perde, e mentre nelle forme primitive di convivenza sociale si trovano i germi delle forme più recenti, queste poi non sono che uno svolgimento ulteriore dei principii, che si incontravano in quelle. Il nuovo innestasi sopra l'antico, e le forme recenti di convivenza sociale, anzichè fare scomparire le forme anteriori, le circoscrivono piuttosto a una funzione più limitata ed acconcia alla propria natura.

Così accadde quando alla *famiglia* si sovrappose la *città*, e così anche quando, al disopra della *città*, venne ad organizzarsi lo *Stato*. Vero è che nel periodo, in cui tutte le energie naturali e sociali sembrano cospirare alla formazione di un organismo più vasto, i consorzii minori sembrano essere come soffocati ed assorbiti dal medesimo; ma appena l'opera è compiuta, le membra irrigidite dallo sforzo tornano alla loro posizione naturale, e allora anche le società minori possono respirare a miglior agio in seno alla più grande; e liberate da certi uffizi, che vengono ad essere compiuti dalla società maggiore, possono attendere con maggior potenza ed efficacia al còmpito più speciale e circoscritto, a cui sono naturalmente chiamate (1). È in virtù di questo processo che la società umana, mentre si organizza in proporzioni sempre più vaste, conserva però sempre, così nel tempo come nello spazio, quelle varietà di forme

(1) Così, ad esempio, la *famiglia*, quando cessò dal compiere quella funzione politica che ha in parte esercitato così negli inizii di Roma, come nel Medio Evo, perdette gradatamente il carattere *politico* ed *agnatizio*, e si venne sempre più organizzando secondo i naturali affetti al modo stesso che il *Comune*, per il sovrapporsi dello *Stato* e della *nazione*, perdette della propria *importanza politica*, ma continuò a conservare la sua *efficacia amministrativa*, e si trovò in certo modo in condizione più favorevole per provvedere esclusivamente ai suoi interessi locali.

che essa ebbe prima ad assumere. Quindi in seno della medesima, accanto ad una civiltà in fiore od anche in via di decadenza, si incontrano civiltà, che appena cominciano a manifestarsi nei loro primi germogli e accanto a Stati, che quasi si direbbero travagliati dalla soverchia estensione del loro territorio, se ne trovano di quelli che hanno appena le proporzioni della tribù e del comune. Non altrimenti accade all'archeologo, che, ricercando le fondamenta di città floride di gioventù e di vita, vi scopre talora i ruderi di antichissime metropoli, argomento per lui di ammirazione e di studio.

330. Si aggiunge che ogniqualvolta si viene preparando una nuova forma di organizzazione sociale, sembra destarsi negli animi un qualche istinto o sentimento indomabile dell'umana natura. Così, ad esempio, finchè tutto riducevasi al *gruppo patriarcale*, sembrò padroneggiare pressochè esclusivamente il cuore dell'uomo il vincolo di *sangue;* quando invece si trattò di fondare la *città* e il *municipio*, accanto al *vincolo* del *sangue*, si esplicò ed acquistò preponderanza anche l'*amore alla propria terra;* e per ultimo, quando si trattò di costituire lo *Stato e la nazione*, venne diffondendosi negli animi un cumulo, non ancora ben definito, di *sensi* e di *affetti*, che suol essere significato col vocabolo di *sentimento nazionale*. Agli antichi vincoli se ne aggiungono così dei nuovi; ma anche questi, per chi li consideri attentamente, anzichè cancellare quelli, che ebbero a precederli, non sono invece che una esplicazione più larga dei medesimi.

Così ad esempio, il *sentimento nazionale*, che ancor oggi potrà essere variamente definito, ma non può più essere negato da alcuno, deve nei suoi fattori essenziali essere considerato come lo svolgimento di *istinti, sensi* ed *affetti*, essenzialmente umani, che in germe già si trovavano nelle forme anteriori di convivenza sociale. I fattori, che concorrono a costituirlo, possono essere diversi di numero e di proporzioni; ma sogliono

essere ridotti essenzialmente a tre, che sono: il vincolo *etnico* o di *razza;* il vincolo *geografico* o di *territorio;* e infine il vincolo *storico* e *tradizionale,* col qual vocabolo si comprende eziandio la comunanza di tradizioni, di tendenze, di costumi e di lingua; perchè questa comunanza suole il più spesso essere l'effetto della vita storica comune. Or bene, il *vincolo etnico* non è che una trasformazione di quel vincolo di *sangue*, che, dopo aver organizzata la *famiglia,* ed avere composte la *tribù* e la *comunanza di villaggio*, prese ora ad investire la *nazione;* perchè la *razza* in essa prevalente, per quanto oggidì risulti dall'intreccio e dalla sovrapposizione di molte altre razze, non cessa però dal dare ad ogni *nazione* un particolare carattere ed impronta.

Parimenti il *vincolo geografico* del territorio trova pure la propria origine in quell'onda di *affetti* e di *sentimenti,* che sempre ebbe a dispiegarsi fra l'uomo ed il suolo dal medesimo abitato. Fu questo *vincolo,* che cominciò a stringere l'uomo alla *casa* in cui era nato, poi alle *mura* della propria *città*, ed ora viene esténdendosi a tutto quel *territorio,* che la natura stessa sembra aver designato quel confine di una determinata *nazione,* per guisa che collo spaziare dello sguardo dell'uomo sulla terra in cui vive, anche quest'*affetto* per la *propria terra* si allarga e si estende.

Per ultimo anche il vincolo *storico* e *tradizionale,* il quale proviene in sostanza dall'aver partecipato alle medesime *gesta* ed *azioni,* già si incontra in germe nella *famiglia,* i cui membri sono stretti insieme dalla cura di provvedere al sostentamento comune, allargasi nel *Municipio,* che ebbe ad essere così chiamato da ciò, che i suoi membri sono chiamati a partecipare ai medesimi uffizii (*municipes qui una munus fungi debent* (1); e infine acquista una vera preponderanza

(1) VARRONE, V, 16. Quanto alle significazioni diverse del vocabolo *muni-*

nelle *nazioni,* allorchè questa giunge ad avere consapevolezza della missione *storica,* che sembra esserle affidata nell'opera comune dell'incivilimento. Nella *nazione* infatti l'*istinto* del *sangue* e della *razza* già trovansi in parte affievoliti, perchè la purezza del sangue e delle razze è pressochè scomparsa, e anche l'*affetto* del *sito* trovasi indebolito, perchè il territorio della nazione è già così ampio, che altri più non può abbracciarlo col proprio sguardo, nè conoscerlo in tutte le sue parti, come la *casa* ed il *comune* in cui si è nati; mentre invece la coscienza di una comunanza di tradizioni e di storia acquista nel *sentimento nazionale* una maggior potenza ed efficacia, perchè è sopratutto come *Stato* e *nazione* che un popolo può avere una storia.

Conviene quindi conchiudere che questi tre vincoli, *etnico, geografico* e *storico,* concorsero in tutte le forme di convivenza sociale; ma ciascuno di essi ebbe il suo periodo di prevalenza, perchè nel *gruppo patriarcale* e nella *tribù* prevalse l'*istinto* di *sangue,* nel *comune* e nella *città* prevalse l'*affetto* del *sito* e del *territorio* contenuto entro la cerchia delle *mura;* mentre per ultimo nella *nazione* acquista predominio la *coscienza* di una *vita storica comune,* a cui sentesi naturalmente chiamato un determinato popolo.

È per questa preponderanza incontrastabile dell'*elemento storico* e *tradizionale,* che il *sentimento nazionale* allora soltanto comincia a destarsi nell'animo degli abitanti di un paese, quando è lunga la via che essi percorsero insieme, sono molti i pe-

---

cipium è da vedersi il Niebhur, *Histoire Romaine*, III, pag. 79. Da esse risulta che il concetto prevalente nel medesimo è quello della *partecipazione ai medesimi uffizi*, mentre invece coi vocaboli *urbs* e *pomoerium* si indica la *cerchia delle mura* in cui la *città* si trova circoscritta; e il vocabolo *civitas* suona di preferenza il *complesso dei cittadini.* Per tal modo, la *civitas*, il *municipium* e l'*urbs* indicano i tre elementi essenziali, che entravano a costituire la *città* ed il *comune.*

ricoli che essi divisero, le aspirazioni che essi provarono, e le gesta che operarono insieme; ed è poi anche questa comunanza e medesimezza di storia, che coopera potentemente a produrre quella analogia di *lingua*, di *tradizioni*, di *leggi*, di *costumi* e di *tendenze*, che sono altrettanti segni e manifestazioni della virtualità intima di una nazione (1).

331. Intanto questi diversi coefficienti della *razza*, del *territorio* e della *storia comune*, che, concordando insieme, costituirebbero l'*ideale* di una *nazione*, possono nella realtà presentarsi in misura ed in proporzioni diverse; donde la difficoltà di determinare in un caso concreto quando concorrano in un popolo i requisiti necessarî per costituire una *nazione*. Se a ciò si aggiunge che il *sentimento nazionale*, per il suo carattere complesso e collettivo, matura lentamente nella coscienza di un popolo e passa di necessità per una evoluzione lenta e graduata, si possono facilmente spiegare le incertezze, che oggidì ancora si presentano nell'analisi del *sentimento nazionale*.

Esso infatti comincia a manifestarsi come un *senso* pressochè *inconsapevole* ed *istintivo*, che serpeggia per tutto un paese e vi suscita dei movimenti e delle agitazioni non sempre ben comprese da quelli stessi che vi prendono parte; poi si cambia in un *sentimento* ed *affetto*, che accende gli *animi* e vi suscita delle nobili e generose aspirazioni, e quello spirito di

---

(1) Quanto alle opinioni diverse degli autori intorno agli elementi costitutivi della *nazionalità* rimando al Brusa, *Dell'odierno diritto internazionale pubblico*, Modena, 1875, pag. 312, e seg.; ed al Fiore, *Delle aggregazioni legittime secondo il diritto internazionale*, Torino, 1879 (*Atti della R. Accademia delle scienze di Torino*, vol. XIV). Dalle medesime si può raccogliere che gli autori così italiani come stranieri sembrano riguardare la *nazione* come un organismo *naturale* e *storico*, ma che però molti fra essi, e fra gli altri lo Stuart Mill, il Lieber, il Bluntschli, l'Holtzendorff sono concordi in riconoscere che l'origine della coscienza nazionale deve di preferenza essere cercata negli *antecedenti storici* di un determinato popolo.

abnegazione e di *sacrifizio*, senza di cui difficilmente si possono compiere le grandi imprese; e per ultimo, perviene anche alla *intelligenza*, la quale cerca di darsene ragione, ne investiga le cause e il fondamento, e cambia così il *sentimento nazionale* in un *principio scientifico,* che essa mette a base dell'organizzazione politica della società umana. Il *sentimento nazionale* viene così investendo gradatamente tutta la personalità sociale; ne persuade la *mente*, ne infiamma il *cuore*, ne fortifica il *braccio;* è un *istinto* per le moltitudini, un *sentimento* per gli eserciti e per gli uomini politici, un *principio scientifico* per gli uomini di scienza e di speculazione, finchè giunge il tempo in cui l'opera viene ad essere matura, e allora tutte le energie naturali e sociali sembrano cospirare concordi ed unite ad incarnare nel fatto quell'*ideale* della *nazione,* che ormai costituisce l'aspirazione comune di tutti.

332. Questo *sentimento* pertanto, non ostante la sua natura difficile a deffinirsi e la varietà degli elementi che concorrono a costituirlo, viene educandosi gradatamente nella vita di un paese e quando giunge a manifestarsi può essere considerato come « l'aspirazione concorde delle varie parti di un paese e di un popolo a conseguire un'organizzazione politica che corrisponda alle proprie condizioni naturali e storiche », e deve essere riguardato come la causa prima di quella trasformazione nella *convivenza civile* e *politica,* che venne operandosi nell'età moderna, in cui alla *città* che era l'ideale del mondo antico, sottentrò l'ideale dello *Stato* e della *nazione* (1).

---

(1) Il concetto di *nazionalità,* come base dell'organizzazione politica del genere umano, può dirsi essere durato lungamente inconsapevole nella coscienza del popolo italiano. Se ciò non fosse dimostrato dalla storia delle *idee* sarebbe sempre abbastanza comprovato dalla storia dei *fatti.* Del resto quel concetto della organizzazione dell'umanità civile in nazioni, che sembra essere come la base riposta sovra cui si regge la *scienza nuova* del Vico, ricompare nel Romagnosi, in Pellegrino Rossi, nel Gioberti e per ultimo giunge ad affermarsi

Già da gran tempo le energie naturali e sociali sembrano cospirare a questo risultato; ma l'ideale della *nazionalità* stenta ancor oggi a tradursi nei fatti. La natura è in questa parte simile all'artista, che, pure avendo dinanzi a sè uno splendido ideale, non sempre può riuscire ad incarnarlo nella tela o a scolpirlo nel marmo. Essa cominciò da un lungo periodo di preparazione, in cui l'umanità sembrò percorrere una ad una tutte le forme di convivenza sociale per porre una base sufficiente sovra cui potesse sorgere il nuovo edifizio. Poscia allorchè, sulle ruine dei feudi e dei comuni, cominciarono, il più spesso colla forza e colla violenza, a formarsi gli *Stati* e le *Monarchie*, esperimenti dovettero succedere ad esperimenti, e le aggregazioni dei popoli dovettero essere provate e riprovate sotto un numero infinito di aspetti e di forme, prima di

---

come un vero principio scientifico nel Mancini (*Prolusione al corso di diritto internazionale*, Torino, 1851), e nel Mamiani (*Il nuovo diritto europeo*). Da qualche tempo però sembra essere cominciato così in Ispagna, come anche nella nostra Italia un lavoro critico intorno al medesimo. Anche quanto ad esso passò il periodo dell'*entusiasmo* e si venne al periodo del *criticismo*, e così doveva essere nåturalmente. Seguono questa corrente di idee in Ispagna il Py y Margall, *Les nationalités*, trad. De Ricard, Paris, 1879, il quale combatte le *nazionalità*, per mettere a suo luogo il sistema federativo; ed in Italia due distinti miei colleghi, il Brusa ed il Fiore nei due lavori sovra citati. Questi, se sono ben riuscito ad afferrarne il concetto, distinguerebbero diverse specie di aggregazioni dei popoli. Per il Brusa, ad esempio (op. cit., pag. 364) « si possono concepire per l'uomo tre specie di patria: quella che è inconsciente, fisica, naturale, che chiamasi la *nazione;* la patria formata dalle abitudini, che è lo *stato storico;* e la patria *morale*, che sarebbe quella formata con uomini di qualunque razza, lingua, credenze, purchè essi abbiano idee comuni sulle leggi dello Stato, sulla giustizia. Per il Fiore parimenti (Opusc. cit., pag. 23; *Trattato di diritto internazionale pubblico*, nº 291, pag. 215, 2ª ediz., Torino, 1879) esisterebbero tre specie di aggregazioni fra i popoli, cioè: le *aggregazioni legittime*, le cui varie parti spontaneamente consentono; gli *organismi politici*, ove possono esservi antagonismi, ma vi ha comunanza di territorio e di governo; e gli *organismi anomali*, ove manca ogni specie di omogeneità.

Per parte mia riconosco coi miei colleghi che le aggregazioni fra i vari popoli si presentino in gradazioni diverse; ma ciò, a parer mio, anzichè affievolire il concetto di *nazionalità*, come base dell'attuale organizzazione del genere umano

diventare stabili e permanenti. Le conquiste, le guerre di successione delle case regnanti, le trattative diplomatiche, le spontanee dedizioni, il timore della preponderanza di una grande potenza, l'equilibrio politico europeo, il sistema coloniale, i tentativi di universale dominazione fecero succedere combinazioni a combinazioni nella formazione degli Stati moderni (1), e malgrado di ciò anche oggi sono pochi i popoli, che riuscirono ad adagiarsi nelle loro condizioni naturali, e nei quali l'organizzazione politica sia pervenuta a combaciare coi limiti naturali della *nazione*. Anche oggi la personalità civile e politica continua ad essere rappresentata dallo *Stato*, mentre la *nazione* non costituisce che un *ideale*, verso cui intende l'organizzazione degli Stati moderni. La *nazione* pertanto, finchè non è organizzata politicamente in uno *Stato*, non può essere con-

---

dimostra invece che la *nazione* è un organismo vivente, che può passare nella propria vita per diverse gradazioni e momenti. Quanto alla distinzione messa innanzi dal Brusa, fra una patria naturale, una patria storica, e una patria morale, parmi che essa sia il frutto di una astrazione, perchè se si studia nelle realtà la vita di una nazione, si trova che queste tre specie di patria ne costituiscono una sola studiata in momenti diversi della propria vita. La patria *fisica* può trasformarsi in *storica*, e la *storica* in *morale*, quando gli abitanti di essa ne acquistano coscienza e vi pongono il suggello col propriό consenso. Parimenti gli *organismi anomali* del Fiore con una lunga convivenza possono cambiarsi in *organismi politici*, e infine quando si aggiunge il libero *consenso* in *aggregazioni legittime*. Sono quindi il *sentimento nazionale* e la *coscienza* di esso, che conducendo a poco a poco le varie parti di un popolo a consentire spontaneamente alla formazione di un solo Stato, tendono a far sottentrare, secondo l'espressione del RANOUVIER (*Critique philosophique*, IVme année, n° 38, 21 octobre 1875, pag. 183) e del BRUSA (op. cit.) le razze *fisiche* alle razze *etiche*, e secondo quella del Fiore, agli *organismi anomali*, o puramente *politici*, le *aggregazioni legittime*. Quanto al concetto che lo Stato sia il vero soggetto del diritto internazionale (DEL GIUDICE, *Enciclopedia giuridica*, Milano, 1880, pag. 175), esso non può lasciar luogo a dubbio; ma ciò punto non esclude che gli Stati moderni tendano in effetto ad organizzarsi politicamente in conformità del *sentimento nazionale:*

(1) È da vedersi in proposito il quadro storico descritto dall'HEEREN nella sua opera: *Système politique des États en Europe*, trad. Reiffenberg, tome III, Bruxelles, 1834.

siderata come il *soggetto* del diritto internazionale, nè può dirsi una vera *personalità giuridica* e *politica*, ma tende a diventarlo; e se è vero che un principio, allorchè penetra nella coscienza sociale, non si arresta nella propria azione prima di aver percorso tutta la compagine sociale, conviene dire che il *sentimento nazionale*, lungi dall'essere esaurito, trovasi oggi ancora nella pienezza del proprio vigore e della propria energia, ed è chiamato a produrre nell'organizzazione politica e sociale dell'umanità trasformazioni anche maggiori di quelle che già si verificarono sotto la sua influenza.

È questo sentimento di *nazionalità*, che deve presiedere alla costituzione degli Stati, come il *vincolo del sangue* alla costituzione della *famiglia*, e le *comunanze degli interessi locali* alla costituzione del *comune*. Di qui il grande lavoro a cui intende l'età moderna, che consiste « *nell'organizzare il mondo civile in tante nazionalità diverse, le quali, pur avendo ciascuna una propria vita, concorrano fra tutte a costituire una vita collettiva ed armonica* ».

CAPITOLO II.

Del carattere delle nazioni odierne e di alcune differenze fra esse e i grandi popoli dell'antichità classica.

333. Del processo seguito dagli Stati moderni nella loro formazione e del diverso carattere psicologico da essi manifestato. — 334. Delle cause che possono aver cooperato all'esplicarsi di uno spirito diverso nelle singole nazioni. — 335. Concetto dello spirito nazionale e dei caratteri a cui può essere riconosciuto. — 336. Confronto delle grandi nazioni moderne coi grandi popoli dell'antichità quanto al modo sotto cui essi personificano l'umanità. — 337. Come le differenze psicologiche fra le nazioni moderne siano cresciute di numero, ma abbiano perduto in intensità. — 338. Della contemporanea cooperazione delle nazioni moderne all'opera comune dell'incivilimento. — 339. Indicazione dei caratteri nazionali al cui studio si circoscrive il presente lavoro.

333. Allorchè sulle ruine dei feudi e dei comuni cominciarono a fondarsi gli Stati moderni, questi dapprima sembrarono seguire nella propria formazione un analogo processo. Dappertutto, al disopra della *nobiltà feudale*, venne sollevandosi un *sovrano*, il quale, ora appoggiandosi ai *comuni* ed ora accostandosi invece ai *feudatarii*, finì per cambiare la propria *persona*, la propria *autorità* e la *città*, in cui egli risiedeva, in un centro di unificazione. Si esplica così in seno delle varie aggregazioni sociali un'*autorità centrale* e *sovrana*, che viene lentamente ricostituendo il *potere civile* e *politico*, con rivendicare ad uno ad uno quei poteri, che durante l'epoca feudale si erano ripartiti fra i Baroni e la Chiesa.

Col tempo però la varietà comincia ad introdursi eziandio in questo movimento; perchè vi hanno delle contrade, come la Francia, in cui l'unificazione si opera più celere e pronta;

ve ne hanno delle altre invece, come l'Inghilterra, in cui le guerre interne durano più lungamente, ma dove intanto, per il mirabile contrasto, che viene ad esservi fra i grandi poteri dello Stato, che sono la Corona, i grandi proprietarii di terre (*landlord*) ed i Comuni, si esplica la più mirabile costituzione politica dell'epoca nostra; e ve ne hanno infine degli altri, nei quali, per essere durata più a lungo la lotta fra Chiesa ed Impero, come accadde dell'Italia e della Germania (1), il lavoro della unificazione nazionale fu ritardato fino a questi ultimi tempi, in cui compievasi in un breve periodo di tempo ciò che presso altri popoli erasi effettuato più lentamente.

Si aggiunga che fin dal periodo, in cui vengono preparandosi le nazionalità moderne, queste già cominciano a rivelarsi percorse da uno *spirito* diverso, il quale, inavvertito dapprima, finisce per dare una particolare impronta alla loro lingua, alle loro leggi, alla loro letteratura, scienza ed arte, e a tutte le altre manifestazioni della loro vita sociale. Accade insomma delle nazioni moderne quello che noi abbiamo riscontrato nelle genti o stirpi dell'antichità, le quali, dopo aver prese le mosse da istituzioni comuni, avevano finito per dare alle medesime uno svolgimento così diverso, che dopo qualche tempo più non riuscivano a persuadersi della loro origine comune.

334. Come ciò sia accaduto e quali siano stati i coefficienti, che cooperarono a formare questo diverso *spirito nazionale*, è cosa forse più difficile a determinarsi, che non sia per un chimico il decomporre in tutti i suoi elementi quel metallo, che risultò dall'incendio della ricchissima Corinto; ma tuttavia

(1) Cfr. in proposito il Flint, *La philosophie de l'histoire en France*. Introduction, pag. CVIII, il quale però osserva col Gervinus (*Introduzione alla storia del sec. XIX*, trad. Peverelli, Torino, 1854, § 9, pag. 18) che se la lotta fra Chiesa ed Impero fu per la Germania e l'Italia come una sorgente di grandi calamità, ha però portato grandi vantaggi all'Europa in generale.

gli studi accurati, che si fecero in questi ultimi tempi sul Medio Evo, e più ancora lo studio psicologico della natura umana ci possono aiutare a determinare almeno le grandi linee per cui dovette passare un così maraviglioso processo.

Lasciando a parte le diverse e pressochè indefinite combinazioni delle stirpi (*elemento etnico*), ed anche le varie e molteplici influenze del territorio e del clima (*elemento geografico*), la cui analisi è piuttosto di competenza del fisiologo e dell'antropologo naturalista, ed arrestandoci anche in questa parte all'*elemento storico* e *tradizionale*, sembra che il medesimo abbia cominciato a contribuire efficacemente alla formazione di un diverso *spirito* delle nazioni, allorchè queste cominciarono ad acquistare coscienza di un *passato comune*, a cui avevano partecipato le varie genti che entravano a comporle. Fu quell'eterno favoleggiare dei Troiani, di Fiesole e di Roma, di cui trovansi le traccie in tutte le grandi città italiane, che cominciò ad introdurre una certa comunanza di tradizioni e di pensieri fra le varie parti d'Italia (1), al modo stesso che furono le poetiche leggende intorno alle gesta ed alla condizione dei primitivi Germani, che cominciarono a risvegliare, se non il pensiero, almeno l'istinto della nazionalità germanica. In questo senso non fu oltraggio il chiamare l'Italia la *terra dei morti;* perchè se essa non avesse avuta profondamente radicata la religione dei proprii avi, che fu la religione primitiva dei popoli, se non avesse ricordato i proprii morti, e non li avesse incarnati nelle proprie tradizioni e cantati nelle proprie epopee, non avrebbe forse mai avuta tanta forza ed energia da ripigliare un altro grande periodo di vita sociale.

Fu infatti il discorrere degli antenati e delle tradizioni comuni, che cominciò a produrre una quantità di *affetti* e di

---

(1) Cfr. Bartoli, *Storia della letteratura italiana*, vol. I, cap. ii, pag. 61, Firenze, 1878.

sentimenti comuni, i quali aiutarono la formazione di una *lingua,* che venne costituendosi regina sopra tutti i particolari *dialetti;* poichè se quando trattavasi di particolari interessi poteva bastare il *dialetto,* allorchè invece doveva esprimersi un passato, una tradizione ed un complesso di affetti comuni, doveva di preferenza eleggersi quella lingua, che prima era riuscita a narrare nobilmente in verso o in prosa le grandi gesta degli antenati comuni.

Allorchè poi un popolo, non ostante le proprie divisioni, viene ad avere una *lingua comune,* si può dire col buon Vico, che lo *spirito* della nazione ha trovato ormai un proprio *veicolo,* un modo cioè di espandersi e di diffondersi e di parlare al cuore di tutti. La *lingua* è per la *nazione* ciò che la *parola* è per l'*individuo;* è un *veicolo* fra l'*idea* ed il *fatto,* fra il *pensiero* e l'*azione;* è indizio da una parte di una certa *parentela spirituale* fra i paesi che parlano la stessa lingua, ed è argomento dall'altra che essi dovettero prendere parte a molte *gesta* ed *azioni* comuni. Quindi per una *nazione* il giungere alla formazione di una *lingua comune* è un progresso non minore di quello che è per l'individuo il giungere a saper servirsi della *parola* per significare il *pensiero.* Da questo momento lo *spirito* di una nazione ha lo strumento più efficace per palesarsi nella filosofia, nella scienza, nella letteratura, nella legislazione e nell'arte; le quali, mentre sono già la manifestazione di uno *spirito comune,* contribuiscono poi a rendere lo *spirito* stesso consapevole di se stesso, e aiutano in tal modo la formazione della *coscienza* di una *nazionalità* propria e distinta.

335. Di qui è lecito inferire che quella *energia* misteriosa ed arcana, che compie nell'intimo di una nazione quell'uffizio compiuto dall'*anima* nel corpo dell'individuo, e che perciò ebbe ad essere giustamente chiamata lo *spirito* di una nazione, mentre, durante il periodo in cui si viene elaborando, può essere

considerata come una risultante di coefficienti infinitamente diversi, perchè riverbera tutte le vicissitudini di razza, di clima, di avvenimenti e di tradizioni, per cui passò una determinata *nazione*, una volta poi, che essa è riuscita ad affermarsi, può essere considerata come la *sorgente* prima, da cui derivano tutte le manifestazioni della vita sociale di una determinata nazione. Anche questa, a somiglianza dell' individuo, ha un periodo della propria vita, che può dirsi di *assimilazione* e di *assorbimento*, perchè in esso la *nazione*, arrendevole come la giovane pianta, sopratutto raccoglie ed apprende, e subisce la influenza delle contingenze diverse, fra cui viene a trovarsi; ma a questo ne succede un altro, in cui la *nazione*, già essendo riuscita a formarsi un proprio carattere e temperamento, viene estrinsecando ed irradiando intorno a sè, in forme infinitamente diverse, quella *virtualità* intima, che essa riuscì a concentrare in se stessa. Ond'è che lo *spirito* di una nazione, se da una parte può essere considerato come un *effetto*, dall'altra può anche essere ritenuto come la *causa* e *sorgente prima* di tutte le manifestazioni sociali, ed è come il *cuore* nell'organismo umano, che nelle *diastole* richiama il sangue dalle estremità del corpo, e nelle *sistole* torna a diffonderlo in tutte le parti dell'organismo.

Di qui la difficoltà grandissima di compendiare in pochi tratti lo *spirito* di una nazione; poichè, per giungere a un qualche risultato, conviene poter ricavare dalle idee, dalle tendenze e dalle azioni tutte, in cui si estrinsecò la virtualità intima di un determinato popolo, un *carattere psicologico* così generale e costante, che da una parte sia comprovato da tutte le manifestazioni della sua vita sociale, e dall'altra sia tale che la vita sociale del popolo stesso possa essere considerata come una logica esplicazione del *carattere* di cui si tratta.

Non è quindi in un guizzo, in un lampo, in un andazzo subitaneo, transitorio, determinato talvolta dalla stessa prepon-

deranza politica di un altro popolo, che una nazione deve ravvisare il suo temperamento psicologico, ma bensì in quell'indirizzo, che per aver radice ed essere come immedesimato nelle qualità originarie della sua stirpe, l'accompagnò fedele anche sotto le diverse influenze del clima ed attraverso le vicissitudini della storia; in quell'indirizzo, che non rivelasi soltanto in questa o in quella manifestazione della sua vita sociale, ma, appena penetrato in una, anela a diffondersi in tutte, per cui se ne scorgono le traccie nella scienza, nella legislazione e nell'arte; in quello che, smarrito per un istante, lascia lo spirito di una nazione agitato, irrequieto, insoddisfatto, finchè non riesce di nuovo a ripigliarlo; in quello che, pur essendo unico in se stesso, si trasforma, si evolve, diventa, si incivilisce, progredisce, assume parvenze, le quali, sebbene infinitamente diverse, sono però sempre percorse da un alito comune; in quello infine, che, quando riesce ad affermarsi e ad incarnarsi in qualche nuovo aspetto della vita di una nazione, riesce sempre a comunicarle una nuova grandezza.

Fermo questo concetto dello *spirito* di una nazione, importa prima di scendere allo studio del carattere psicologico delle principali nazioni, delineare i caratteri generali e comuni delle nazioni moderne di fronte ai popoli dell'antichità classica.

336. Un primo tratto caratteristico delle nazioni odierne può essere enunziato con dire che ciascuna di esse, posta di fronte alle grandi stirpi del periodo greco-romano, integra maggiormente in se medesima l'*umanità*, rappresentandola in certa guisa sotto tutti i suoi lati ed aspetti: ma nessuna fra di esse più non riesce a personificare questo o quell'aspetto essenziale dell'*umanità civile* con quella efficacia, potenza ed intensità con cui ebbero ad incarnarlo alcune stirpi dell'antichità. Così, per spiegare le cose con un esempio, indarno si cercherebbe fra le nazioni moderne un popolo, che, quanto a *potenza ideale* ed *intellettuale*, così nella *filosofia* come nel-

l'*arte,* possa competere col Greco, od un altro, che come *volontà legislatrice,* possa essere posto all'altezza del popolo Romano; ma intanto tutte le grandi nazioni moderne si sforzano di integrare e di adunare in se medesime l'intiera personalità umana in tutta la sua varietà e ricchezza più che non l'abbiano fatto i Greci ed i Romani. Nessun grande popolo moderno potrebbe starsi pago di essere *filosofo* od *artista*, come il *Greco*, o quasi esclusivamente *legislatore* come il Romano, ma tutti, accettandoli ad esemplari sotto questi aspetti, cercano di sperimentarsi nei diversi aspetti della vita civile ed umana, e vengono così a dividersi il lavoro nel campo della *scienza,* della *legislazione,* dell'*arte,* e appena sperimentarono se stesse sotto un aspetto, passano ad un altro. Di qui la difficoltà grandissima di afferrare la nota fondamentale del *carattere* delle nazioni moderne: poichè, appena tu credi di averla afferrata, la *nazione* viene a rivelarsi in una serie di manifestazioni novelle, che si sottraggono al *carattere,* che prima credevasi *fondamentale.* Gli estremi ed i contrarii, che si combattono in seno dell'uomo e della società, sembrano essersi maggiormente immedesimati ed intrecciati nelle nazioni moderne, che non nei popoli antichi. Nè è difficile il trovare la ragione fisiologica e pressochè matematica di questo fatto.

Essa deve essere riposta nella maggior mescolanza delle varie stirpi, che ebbe luogo negli inizii del periodo moderno, la qual mescolanza maggiore fece sì, che le facoltà essenziali, che prevalevano in ciascuna di queste stirpi, come pure i concetti civili ed umani, che corrispondevano a ciascuna di queste varie facoltà, si vennero maggiormente immedesimando e contemperando fra di loro, per cui se ciascuna stirpe venne in parte a perdere quelle fattezze caratteristiche e decise, che distinguevano nettamente il tipo Ellenico dall'Italico e dal Teutonico, ciascuna però, col mescolarsi colle altre, venne pure guadagnando in quelle facoltà e in quei concetti, i quali, poco esplicati in essa, si

trovavano maggiormente sviluppati nelle altre stirpi con cui venne ad essere in contatto; donde la conseguenza sopra enunciata, che ciascuna, nel rappresentare i varii aspetti dell'umanità, ebbe a guadagnare in *estensione* ciò che ebbe a perdere in *intensità* ed *efficacia*.

337. Di qui un secondo carattere particolare alle nazioni moderne, che a prima giunta potrebbe ritenersi implicare una contraddizione, quando non potesse facilmente essere riscontrato nel fatto. Nel mondo moderno da una parte crebbero le *note comuni* e quello che potrebbesi chiamare il *patrimonio comune* fra le varie nazioni, e dall'altra vennero ad essere maggiori di numero e pressochè indefinite le varietà e le gradazioni diverse fra popolo e popolo. Questo carattere potrebbe essere enunziato con altre parole dicendo: che le *differenze* e *gradazioni di carattere* fra popolo e popolo si fecero meno recise nel mondo moderno di quello che esse fossero nel mondo antico, ma intanto si fecero molto più numerose e pressochè indefinite. Il quale risultato è anche una conseguenza di ciò che una mescolanza maggiore di stirpi, di facoltà, e di concetti e di istituzioni civili ed umane, mentre colmò certe linee troppo recise che separavano popolo da popolo, diede anche origine ad un numero maggiore di gradazioni e combinazioni di questi elementi primitivi, cosicchè si può dire che nel mondo moderno esistono maggiori analogie e maggiori varietà ad un tempo di quelle che esistevano nel mondo antico.

Da una parte infatti vi ha fra le nazioni moderne un maggior patrimonio comune, perchè esse hanno un *passato*, da cui tutte attingono largamente. Si può dire infatti, senza pericolo di esagerare, che i concetti essenziali del mondo Greco-Latino-Germanico, a cui si aggiunge ora quelli del mondo Orientale, ebbero, per dir così, a travasarsi nelle nazioni moderne. Vero è, che le varie nazioni non poterono a meno di afferrare e svolgere questi concetti sotto aspetti diversi, secondo i varii

periodi di vita, per cui esse passarono; ma intanto ne derivò pur sempre una grande e copiosa suppellettile di *idee* comuni a tutti i popoli civili dell'età nostra, sopratutto in ordine alla vita civile e politica. Si aggiunse a questo che il mondo moderno esordì con una *religione*, che prima fra tutte aspirò ad abbracciare nel suo seno tutto il genere umano, per cui quella religione, che nell'antichità era causa di divisioni e di gelosie fra i varii popoli, venne oggidì cambiandosi in una sorgente inesauribile di pensieri e di aspirazioni comuni. Si aggiunse a tutto ciò che le nazioni odierne, per le più facili comunicazioni, fecero e fanno costantemente un lavoro di comparazione fra la storia, le tradizioni, le istituzioni ed i concetti fondamentali prevalenti nel proprio paese e quelli dei paesi vicini, il che condusse a una certa comunanza di vita economica, di vita giuridica, di vita politica fra le varie nazioni, per cui si può dire che tutte agitano gli stessi problemi economici, giuridici e politici. Ciò è dimostrato dalla tendenza, che oggi dappertutto si rivela verso un governo costituzionale, sia esso repubblicano o monarchico, come pure dal fatto che dapertutto si discorre di una *questione sociale*, e che i grandi *problemi giuridici* sono dapertutto gli stessi.

Intanto però, di fronte a questa comunanza maggiore, viene a farsi manifesta una *varietà* anche maggiore, perchè anche il passato comune fu compreso ed afferrato sotto aspetto diverso dalle varie nazioni, anche la religione comune prese in esse esplicazioni diverse, ed anche i problemi comuni, come quelli dell'ordinamento politico, della questione sociale, e delle istituzioni giuridiche, si presentano sotto forme e parvenze infinitamente diverse, e sono pur diversi i mezzi con cui ciascuna cerca di risolvere problemi che possono sembrare identici e comuni.

338. Infine un tratto pur caratteristico dei popoli moderni deve esservi posto in questo, che mentre le *stirpi* dell'antichità

vennero personificando in se medesime l'*umanità* soltanto nella *successione del tempo*, perchè esse vennero in certo qual modo sovrapponendosi successivamente le une alle altre e quella che giunse dopo raccolse l'eredità di quella che l'aveva preceduta e che ormai trovavasi in decadenza, le *nazioni moderne* invece, mentre continuano senza alcun dubbio a svolgere la grande figura della umanità nella *successione del tempo*, la personificano eziandio fra tutte nella *estensione dello spazio*. Il mondo classico fu già un organismo, ma per scorgerlo nella propria interezza conviene badare prima ai Greci, poi ai Romani e infine ai Germani, perchè solo fra tutti personificano l'*umanità*, mentre invece il mondo civile moderno viene ad essere costituito da varie *nazioni*, che fioriscono nel *medesimo tempo*, ancorchè *in diverso spazio*, e contribuiscono tutte ad un'opera comune. La storia moderna non è più quella di un solo popolo, che riusciva a cambiare la propria storia in una storia universale, come disse Polibio dei Romani; ma è quella di molti popoli, i quali pur avendo ciascuno una propria storia, costituiscono fra tutti una storia universale. È per questo che il *mondo moderno* non deve più chiamarsi nè mondo francese, nè inglese, nè germanico, nè italiano, ma trovò invece una denominazione acconcia ed appropriata nel vocabolo di *mondo civile*.

Vero è che in un determinato momento la bilancia sembra inclinarsi di preferenza verso questa o quella nazione, la quale perciò acquista una certa preponderanza sopra tutte le altre; vero è eziandio che può essere passato nella *fantasia* di tutte le nazioni come il desiderio ed il sogno di fondare un *universale impero;* ma l'esperienza raccolta anche solo dalla storia moderna dovrebbe sconsigliare da un simile proposito, dal momento che tutte le nazioni moderne in un periodo di vita, che deve essere considerato come relativamente breve, già ebbero dei periodi di grandezza e di forza, e di quelli invece di depressione e di debolezza, di quelli in cui s'atteggiarono a mae-

estre del genere umano, e di quelle in cui dovettero contentarsi di apprendere dalle altre.

Questo fatto, che è in tutto proprio dell'epoca moderna, perchè nell' antichità quando una nazione perdeva il proprio scettro più non riusciva a riprenderlo, dovrebbe persuadere che nell'epoca moderna lo *spirito universale* (per usare il linguaggio di Hegel) più non investe un popolo soltanto, dandogli il diritto di preponderanza sugli altri e di ricorrere occorrendo alla forza per far valere il suo predominio; ma viene palesandosi in guisa diversa alle varie genti, e perciò impone a ciascuna di cooperare secondo le proprie attitudini ad una grande opera comune.

339. Queste sono, a parer mio, le linee caratteristiche dei popoli moderni posti a raffronto dei grandi popoli dell'antichità; ma sopra questa base comune venuta di Grecia e di Roma e dall'antica Germania, e che fu in parte rinnovata e confermata nel contatto coll'idea cristiana, vennero gradatamente assumendo fattezze sempre più distinte e proprie alcuni grandi popoli e nazioni, i quali apparvero come altrettante personalità grandi e potenti, il cui sviluppo logico e coerente in tutte le sue parti diede una particolare impronta anche alla loro vita giuridica e sociale. Tutti gli odierni popoli, dalla piccola Olanda alla immensa Russia, dall'antica Iberia alla giovane America, potrebbero ad un osservatore porgere degli aspetti peculiari, degnissimi di nota, anche in tema di cose giuridiche e sociali; ma l'intento del presente lavoro e la poca estensione dei miei studi mi forzano a restringere questo saggio di *psicologia civile comparata* al carattere inglese, germanico, francese ed italiano. Di questi i tre primi sono naturalmente quelli che attirano giustamente gli sguardi di tutti, e furono più volte comparati fra di loro (1), perchè fra essi si operò come una di-

(1) Le comparazioni fra il carattere del popolo Inglese, Francese e Germa-

visione di lavoro, che venne facendosi sempre più specifica e distinta; ma anche l'ultimo, pur mettendo in disparte l'amore per la propria terra, non potrebbe senza ingiustizia essere dimenticato in uno stadio comparativo di cose giuridiche e sociali. Facendo anche astrazione da ciò che i popoli latini ed italici fecero in un altro periodo di vita sociale, i cui risultati diventarono ormai patrimonio comune di tutti i popoli civili, egli è però riconosciuto universalmente che l'Italia moderna, malgrado le molte stirpi che le passarono sopra, ritenne pur sempre un proprio carattere ed una propria impronta. Essa fu maestra nei commerci, nella coltura e nell'arte durante l'epoca dei Municipii; mantenne sempre, ancorchè divisa e smembrata,

---

nico sono molto antiche. Già ne occorrono dei tratti qua e là nel nostro Machiavelli, e in altri storici nostri, nei quali però manca ancora affatto la tendenza psicologica. Le osservazioni in proposito fatte qua e là dal Vico sono già molto più profonde, e lo stesso è a dirsi di quelle del Romagnosi, e sopratutto del Gioberti. Fra i contemporanei il professore De Gioannis Gianquinto in due discorsi accompagnati da copiosissime note, di cui l'uno ha per titolo: *Il progresso indefinito del diritto*, Cagliari, 1863, e l'altro: *Il nuovo diritto amministrativo in Italia*, Pavia, 1864, cercò di istituire un raffronto fra il carattere di questi varii popoli, specialmente in *rapporto coll'organismo amministrativo*. Queste comparazioni sono poi anche più frequenti presso gli autori francesi che si innalzano a considerazioni di filosofia della storia. Basti citare fra gli altri il Cousin, *Introduction à l'histoire de la philosophie*, Leçon V, VI, VII; il Jouffroy, *Essais sur la philosophie de l'histoire* (paru dans le *Globe* de 1825 à 1827); il Michelet, *Introduction à l'histoire universelle;* il Quinet, *Essais sur l'unité morale des peuples modernes*; e per quanto si riferisce agli studi filosofici intorno al diritto, il recente lavoro del Fouillée, *L'idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre, en France*, Paris, 1878. — Queste comparazioni non mancano neppure nella letteratura Inglese, come lo dimostrano i lavori del Buckle, del Flint, del Freeman, del Maine; ed anche in Germania, ove gli studii prendono anzi un carattere più intimamente psicologico, come lo comprovano i lavori del Lazarus, dello Steinthal, del Lotze, dello Schäffle, dell'Hillebrand, dei quali solo mi rincresce di non aver potuto approfittare così largamente come avrei desiderato. — Spesso in queste comparazioni il giudizio riesce troppo favorevole al popolo e alle nazioni a cui l'autore appartiene, il che dimostra che questo è un difetto, nel quale è facile il cadere, ed io mi sforzerò, per quanto il possa, di evitarlo in questo tentativo, quale esso sia per riuscire.

viva la tradizione d'una filosofia civile e politica schiettamente italiana, ed ha compiuto di recente una trasformazione civile e politica, che dimostra come le rimanga sufficiente vitalità ed energia da proseguire e svolgere le tradizioni dei proprii antenati (1).

---

(1) Così, ad esempio, l'*idea* del *diritto* in Italia fu lasciata compiutamente in disparte dal Fouillée nel suo lavoro: *L'idée moderne du droit*, con pregiudizio del libro stesso, perchè nel pensiero giuridico italiano egli avrebbe trovato in copia idee ed elementi, che gli avrebbero agevolato l'assunto che egli sembra essersi proposto di conciliare l'*idealismo* ed il *positivismo*. — Riconoscono invece la parte, che deve essere attribuita all'Italia nello svolgimento delle dottrine storiche e sociali, così il Flint, *La philosophie de l'histoire en France*, pag. 240, ove egli trova all'indirizzo del nostro paese nobili e generose parole, delle quali più che superbi, noi dobbiamo essergli grati; e l'Espinas, il quale nella sua *Introduction sur l'histoire de la sociologie en général*, che precede la sua opera sulle *Sociétés animales*, Paris, 1878, pag. 55, nota acutamente come il Vico, contrapponendosi decisamente a Cartesio, abbia cercato fin dai suoi tempi di sostituire alle concezioni astratte e geometriche, sovra cui tendevano a fondarsi le scienze giuridiche e morali, i *dati positivi* e *concreti*, che gli erano forniti dalla *filologia*, col qual vocabolo egli comprendeva anche la *storia*.

CAPITOLO III.

Studio psicologico sul carattere mentale dell'Inghilterra e della Germania.

§ 1°

Il genio inglese negli studi giuridici e sociali.

340. Di alcuni tratti caratteristici dell'ingegno inglese. — 341. Conseguente indirizzo da esso dato agli studii fisici, sociali e psicologici. — 342. Della sua speciale attitudine allo studio dell'aspetto economico della vita sociale. — 343. Il genio legislativo inglese e il genio legislativo romano. — 344. Indirizzo degli studii morali nella Gran Brettagna. — 345. Carattere speciale che vi assunsero le questioni sociali propriamente dette. — 346. Duplice indirizzo che presero nell'Inghilterra gli studii sociali e breve riassunto del carattere mentale inglese.

340. L'anglo-sassone, fra i popoli moderni, fu certo uno dei primi, che, malgrado le differenze originarie fra le stirpi che entrarono a costituirlo, e le lotte secolari che si combatterono fra le varie parti in cui è diviso il suo territorio, ben presto ebbe ad assumere un'impronta ed un carattere tutto suo particolare.

Esso da una parte si trovò appartato in un'isola che lo costrinse a fare assegnamento sopra sè stesso, e lo sottrasse alle soverchie influenze dei popoli di terraferma, e dall'altra seppe trovare nel mare che lo circondava una via all'universale commercio. Di qui provenne, che, mentre sotto un aspetto, esso si dimostra quanto altri mai tenace e geloso custode delle proprie istituzioni, sotto un altro invece è il popolo più cosmopolita del mondo. Ammiratore delle bellezze e perfino dell'orrido della natura, egli va cercando in ogni dove le emo-

zioni che esse possono arrecare, ma intanto tiene sempre lo sguardo fisso alla propria isola, e anela di tornare alla medesima. Fornito di spirito intraprendente, non vi ha parte di terra o di mare, ove non siasi recato; ma dapertutto si presenta con un carattere tutto suo proprio, conta sopratutto sopra se stesso, considera ogni cosa dal suo punto particolare di vista, ed è in tal modo che, pur essendo in quotidiano commercio con tutti i popoli, è forse quello che finisce per risentire meno dell'influenza degli altri (1).

Che se altri poi volesse tratteggiare il carattere intellettuale del popolo inglese, quale si rivela nelle sue produzioni scientifiche ed intellettuali, non potrebbe a meno di riconoscere, che la *qualità mentale*, che prepondera nel genio inglese, consiste sopratutto in una grande *sagacia* ed *acutezza* nella *osservazione* dei fenomeni e dei fatti, accompagnata da un *senso* mirabilmente *pratico* nell'*apprezzamento* di essi.

341. Appunto perchè acuto *osservatore* dei fatti, e perchè ammiratore fino allo entusiasmo dei fenomeni della natura, esso pervenne a grande eccellenza nello *studio* del *mondo fisico e naturale*, il quale non può essere fantasticato dalla *ragione astratta*, ma deve essere riscontrato nei *fatti*. Ciò è abbastanza dimostrato da questo, che in tutte le grandi rivoluzioni, che si vennero operando nell'indirizzo degli studi fisici e naturali, noi troviamo sempre a capo del movimento il nome di un grande Inglese, sia esso quello di un Bacone, o quello di un Newton, o anche quello più recente di un Darwin.

Che se l'ingegno inglese dallo studio dei fenomeni naturali passa a quelli del *mondo sociale* ed *umano*, la facoltà che in esso predomina è pur sempre l'*acutezza* nella *osservazione*. Questa si trova in Bacone, allorchè nel *Novum organum* sagacemente investiga ed analizza le varie classi di pregiudizi

(1) Cfr. FAUCHER Léon, *Études sur l'Angleterre*, Paris, 1845. Introduction.

sociali, che si oppongono alla sicura investigazione del vero; questa parimenti appare in Tommaso Hobbes, allorchè scruta le cause, che poterono indurre l'uomo a fondare e a svolgere la convivenza sociale, e mette crudamente a nudo il lato diffidente ed egoistico della natura umana; questa occorre nei grandi politici e storici inglesi, i quali, fra gli altri meriti, hanno quello sopratutto di saper scoprire e mettere in rilievo quelle lente evoluzioni, che si avverano nella vita, nelle tendenze e nelle azioni di un popolo; questa è anche la qualità più notevole dei grandi romanzieri inglesi; questa infine è la principale caratteristica dello Spencer, il quale giunto ultimo, dopo una lunga serie di pensatori, cercò di condensare in se stesso lo spirito che li animava, e mentre riuscì profondo senza essere astruso, ed erudito senza essere imbarazzato dalla mole della propria erudizione, si dimostrò sopratutto osservatore acuto ed originale dei fenomeni sociali e delle cause da cui essi dipendono.

Che anzi, l'ingegno inglese, anche allorchè si fa a trattare di *cose metafisiche* e *psicologiche*, si mantiene pur sempre consentaneo a se stesso. Non si chiedano al filosofo inglese nè le teorie trascendentali, nè il linguaggio metafisico ed astratto; ma si cerchi in esso l'esame accurato dei fenomeni psicologici ed intellettuali. Anche nell'investigare i misteri della mente e del cuore dell'uomo, egli è sopratutto *osservatore*, respinge le teorie *a priori*, non vuol saperne di idee innate nella mente dell'uomo, ma vuole fondarsi esclusivamente sulla *esperienza* e sui *fatti*; accetta l'esistenza di Dio come un postulato che non abbisogna di dimostrazioni, senza tentare una prova, che egli crede non essere necessaria alla mente dell'uomo e trascendere la potenza intellettuale del medesimo. È per questo che il metodo di investigazione, che trovò condizioni più acconcie al proprio sviluppo presso il popolo inglese, fu quello che, per essere fondato sulla *osservazione*, suol essere chiamato

positivo. Fu questo che ebbe presso di essi una tradizione non interrotta da Bacone e da Hobbes a Stuart Mill e a Spencer; fu esso, che formò, per così esprimersi, l'atmosfera intellettuale dell'Inghilterra, in cui respirarono largamente tutti i suoi grandi pensatori, e che diede origine a quel sistema, che, dopo essere cominciato col *sensismo* dell'Hobbes, si trasformò poi nell'*empirismo* del Locke, e finisce oggi con mettere capo all'attuale *positivismo* dello Spencer.

Di qui il linguaggio chiaro, semplice, preciso dello scienziato inglese, come di colui che espone cose e fenomeni da lui osservati; l'applicazione frequente, che egli fa dei vocaboli propri alle scienze fisiche e naturali, anche a fatti psicologici e morali; il numero grande di fatti, a cui egli suol sempre appoggiare le proprie induzioni; la sua attitudine maravigliosa nel discoprire le lente evoluzioni, che si operano nel mondo della natura e in quello della storia; e infine quelle osservazioni piccanti e pressochè umoristiche sull'uomo e sulla società, che occorrono frequenti negli scrittori inglesi.

342. Che se poi si voglia penetrare più addentro ed entrare in particolari maggiori in ordine agli studi giuridici e sociali, deve pure attribuirsi al temperamento proprio del genio inglese la grande eccellenza a cui egli pervenne negli *studi economici*. Anche la vita economica della società umana, al pari della costituzione fisica dell'universo, non può essere trovata col *ragionamento* e colla *astratta speculazione*, ma deve essere riscontrata nei *fatti*, e quindi non è meraviglia se a quel modo che il senso eminentemente positivo e pratico del genio inglese lo condusse a dare un mirabile sviluppo alla vita economica ed industriale, così anche il suo occhio vigile e scrutatore abbia più largamente approfondito l'aspetto economico della vita sociale (1). Da Adamo Smith al Cairnes l'Inghilterra

(1) Questo carattere del genio inglese, inteso in largo senso, sembra in parte

produsse una serie non interrotta di grandi economisti; fu a capo di tutti i grandi rivolgimenti economici, che si vennero operando in Europa; predominò nella diplomazia sopratutto per i mezzi economici di cui poteva disporre, ed anche oggi la sua maggiore ambizione è quella di fàre della sua capitale il centro del mercato economico mondiale, e di cambiare la sua sterlina nella unità monetaria universale (1).

343. Maestra così a tutti i popoli nello svolgimento e nello studio della vita economica, non trasandò tuttavia l'*aspetto giuridico* della vita sociale, e venne, anche sotto questo aspetto, esplicando una *costituzione politica* e una *legislazione privata,* in cui appare non meno spiccata la impronta del suo genio.

---

essere contraddetto dal Buckle (*Histoire de la civilisation en Angleterre*, tome V, chap. xx, pag. 57), il quale, seguendo lo svolgimento intellettuale della Scozia, avrebbe tentato di dimostrare, che la filosofia scozzese in genere, e le due grandi opere di Adamo Smith in ispecie sui *sentimenti morali* e sulla *ricchezza delle nazioni*, non sono che un'applicazione del *metodo deduttivo*. Finchè il Buckle trova che il genio inglese in stretto senso è più induttivo e sperimentale che non lo scozzese, ciò può essere facilmente ammesso, ma che tutta la filosofia scozzese in genere e le opere dello Smith in ispecie siano un'applicazione esclusiva del metodo deduttivo è un paradosso, il quale, reso verosimile per un momento dall'ingegno dell'autore, è però assolutamente smentito dai fatti. Infatti, i grandi psicologi scozzesi, quali sono il Reid e il Dugald-Stewart non studiano già lo spirito umano nella propria essenza, ma bensì nelle sue manifestazioni, e cercano di ricavare da questi le leggi che governano i fenomeni mentali, il che è un carattere del metodo induttivo. Quanto allo Smith, anche ammettendo col Buckle, che il medesimo nella *teoria dei sentimenti morali* abbia esclusivamente studiata l'influenza della *simpatia* sulle azioni dell'uomo, e che nella *ricchezza delle nazioni* siasi limitato a considerare l'azione dell'*interesse individuale* nella vita sociale, ciò punto non esclude, e le due opere lo dimostrano abbastanza, che egli tanto nello studio della vita morale, quanto in quello della vita economica, siasi fondato sopratutto sulla *osservazione* e sull'*esperienza*, ed abbia così seguito il *metodo induttivo*, il quale solo più tardi ebbe dai suoi seguaci ad essere cambiato in parte in *metodo deduttivo*. Cfr. a questo riguardo Leslie Stephen, *An attempted philosophy of history*. — *Fornightly Review*, May 1880, pag. 692.

(1) Cfr. Stanley-Jevons, *La moneta e il meccanismo dello scambio*, trad. Della Beffa, Milano, 1876, cap. xix, pag. 171, e cap. xxiii, pag. 305.

Chi badasse unicamente alle lodi, che sogliono prodigarsi alla costituzione inglese, potrebbe crederla opera logica, coerente e proporzionata in tutte le sue parti, come un capolavoro uscito dalla mente di un uomo di genio.

Ciò sarebbe un grandissimo errore. Nella costituzione inglese manca affatto qualsiasi teoria sistematica e preconcetta; essa fu il frutto della spontaneità naturale del genio di un grande popolo; fu edificata a poco a poco, a misura che l'occasione e la necessità se ne presentavano; e potrebbe essere paragonata a quelle vecchie cattedrali in cui l'arte di tutti i secoli lasciò qualche traccia, e che tuttavia sono ancora imperfette ed incompiute in qualche parte. La storia di essa si compendia nella storia dei conflitti e degli accordi, a cui addivennero i tre grandi poteri dello Stato, che sono la Corona, la Camera Alta e quella dei Comuni, i quali, prima di vivere in pace ed in reciproco rispetto, sperimentarono la lotta ed il conflitto. Intanto lo stesso urto ed attrito delle varie parti valse a rendere l'edifizio più compatto; perchè nella lotta ogni grande potere dello Stato, mentre imparò a conoscere le proprie forze, apprese pure a rispettare le prerogative degli altri (1).

Qualche cosa di analogo accadde eziandio nella legislazione privata. Anche qui abbiamo una *giurisprudenza*, che si venne svolgendo *rebus ipsis dictantibus et necessitate exigente*. Vecchie consuetudini, che si vogliono perfino far rimontare agli antichi Britanni e perfino alla Germania di Cesare e di Tacito, e che si sarebbero trasmesse di generazione in gene-

---

(1) Cfr. il Lecky, *Rationalism in Europe*, vol. II, chap. v, pag. 133; e il Gervinus, *Introduzione alla storia del sec. XIX;* trad. Peverelli, Torino, 1854, § 34, pag. 78. Questo carattere della costituzione inglese è messo molto bene in rilievo da Luigi Luzzatti, *La embriologia e la evoluzione delle costituzioni politiche* (Nuova Antologia. Febbraio, 1880, vol. XIX, pag. 480), ove trovansi anche citate le opere più recenti che studiarono sotto questo aspetto la costituzione inglese.

razione, formano il nucleo primitivo del diritto inglese (1). Su di esso si innestarono dappoi costumi ed idee portate dai Romani, dai Pitti, dai Sassoni, dai Danesi, e infine dai Normanni; e al tutto si sovrapposero le decisioni delle Corti di Equità, le quali, adempiendo in Inghilterra un ufficio analogo a quello del Pretore di Roma, introdussero una giurisprudenza più larga, il cui spirito si compenetrò nella legislazione inglese (2). Tutto ciò vi si operò a grado a grado, senza una rivoluzione propriamente detta, e si riuscì così a una legislazione, in cui l'antiquato trovasi d'accanto al nuovo, e nella quale vuolsi il criterio di un giurista inglese per potersi orientare.

Di qui il paragone oggimai divenuto comune fra lo svolgimento del diritto inglese e quello del diritto romano. Fra essi però, se non mancano le analogie, non difettano eziandio le differenze.

A parte anche il fatto che il genio legislativo romano si spiegò nella *giurisprudenza privata*, mentre l'inglese fece sopratutto le sue prove nel *diritto politico*, vi ha poi fra i due popoli questa grande differenza, che mentre il legislatore inglese ha per sua guida la sola *osservazione* ed *esperienza*, il genio romano invece, pur seguendo i dettati della *esperienza*, si propose in ogni tempo un ideale da raggiungere, che ora si chiamò *diritto delle genti*, e ora *diritto naturale*. Nel genio inglese prepondera la *potenza osservatrice*, mentre nel romano prevalse piuttosto la *potenza comparativa*, donde quel mirabile senso della *proporzione* e della *misura*, che fu esclusivamente romano. Di qui il predominio dell'idea di *utile*, concetto emi-

---

(1) Ciò è dimostrato quanto alle *istituzioni politiche* dallo STUBBS, *The constitutional history of England*, Oxford, 1874, vol. I, pag. 33; e quanto al *diritto privato* da Roberto MALCOLM HERR, *The Student's Blackstone*, London, 1877, chap. XXXII, pag. 550.

(2) Nel SUMNER MAINE, *L'ancien droit*, chap. III, trad. Courcelle-Seneuil, Paris, 1874, pag. 43, occorre una notabile comparazione fra lo svolgimento dell'*equità* in Roma e nell'Inghilterra.

nentemente *sperimentale*, presso il popolo inglese, e la prevalenza presso i Romani di quella del *giusto*, che è un concetto essenzialmente *comparativo*.

Egli è per questo che tanto l'opera inglese quanto la romana procedono lente e graduate nel proprio sviluppo; ma intanto la legislazione romana, a differenza della inglese, riesce più armonica e proporzionata, presenta una maggiore semplicità di linee, e una maggior coerenza e proporzione del tutto colle varie parti che entrano a costituirlo, e trovasi in tutti gli stadii della propria vita compenetrata da un alito di *idealità*, che non riscontrasi nella legislazione inglese. Gli Inglesi riuscirono ad una legislazione essenzialmente nazionale e corrispondente al proprio genio, mentre i Romani pervennero ad un *Corpus iuris civilis*, che tutti i popoli ebbero a considerare come una *ragione scritta*, e poterono così essere riguardati come i *legislatori* del genere umano.

344. Che se per ultimo l'ingegno inglese dalle *prescrizioni giuridiche* passa alla *speculazione morale*, anche il concetto della *moralità* gli si presenta come una *nozione sperimentale*, a cui l'uomo pervenne dopo aver vagliato tutte le azioni sotto l'aspetto dell'utile e del danno che a lui possa pervenirne. Osservatore dei motivi soventi egoistici delle azioni dell'uomo, l'Inglese mal può credere che l'uomo si determini ad agire indipendentemente dalle conseguenze utili e dannose che a lui possono derivarne, e quindi riuscì ad una *moralità pratica* e *positiva*, fondata esclusivamente sull'*utile* e sull'*interesse*, sebbene cerchi ora di elevarla e di nobilitarla sostituendo all'*interesse egoistico* ed *individuale* l'*utile generale* e *bene inteso* del genere umano; ond'è che la *morale inglese*, dallo Smith allo Spencer, può tutta compendiarsi nel trionfo progressivo dell'*altruismo* sull'*egoismo* (1).

---

(1) Questo vocabolo d'*altruismo*, contrapposto evidentemente all'*egoismo*, che

345. Intanto un edifizio sociale, come l'Inglese, in cui aveva preso una decisa prevalenza lo sviluppo economico ed industriale, mal poteva svolgersi senza incontrare di quei conflitti che nell'epoca moderna sogliono indicarsi col nome di *questioni sociali.*

Tali questioni nell'Inghilterra assunsero talora un colore religioso e politico, ma più soventi ebbero un carattere economico. Il sistema coloniale, l'atto di navigazione, la libertà di scambio, il commercio dei grani, il possesso di un porto, di un passaggio, che assicuri uno smercio alle produzioni inglesi, furono le questioni intorno a cui si sperimentò nel Parlamento Inglese l'eloquenza dei suoi grandi oratori; ed anche oggi l'attenzione di ogni ordine e classe di persone sembra essere concentrata nel conflitto fra i due grandi fattori della produzione, che sono il *capitale* ed il *lavoro.*

È però facile il vedere che anche questo nuovo conflitto ebbe ivi a prendere un carattere schiettamente inglese. Il *lavoro* e il *capitale* non si combattono in *teoria,* ma nei *fatti,* e sono come due potenze che impegnano fra loro una lotta, che prende un colore pressochè politico e costituzionale. Dall'una parte la *classe lavoratrice,* sotto l'impulso del comune interesse, si stringe nelle *unioni dei mestieri* (*Trades' unions*), e forte della propria unione pone al *capitale* le condizioni, a cui intende concedere il *lavoro* delle proprie braccia, e se queste non sono accettate, si appiglia agli scioperi; dall'altra il *capitale* si raccoglie pure in se stesso, fa i proprii calcoli, e se non crede

---

a prima giunta può sembrare strano, contiene in sè tutta la storia del processo mentale inglese per giungere ad un tale concetto. Esso significa infatti che per l'Inglese fu l'*egoismo* ben inteso che giunse a predicare l'*altruismo;* che fu l'*amor di se stesso* che finì per svegliare l'*affetto per il prossimo;* che fu il *sentimento* della *propria dignità individuale,* che gli insegnò a rispettare anche la *dignità altrui;* concetti tutti che l'ingegno inglese venne esplicando così nell'ordine dei *fatti,* come in quello delle *idee.*

di poter venire a concessioni e ad accordi chiude i proprii opificii.

Certo non mancarono, nè mancano tuttora gli abusi, poichè in tutte le maniere di lotte e di guerre fu sempre difficile contenere i contendenti nei confini della moderazione; ma intanto il conflitto serve a far conoscere la forza rispettiva, a rendere prudente così il *lavoro* come il *capitale* nelle rispettive loro pretese, a dimostrare la reciproca dipendenza, in cui si trovano questi due fattori della produzione. Si può poi essere certi, che quando l'esperienza abbia dimostrato che l'*antagonismo* e la *lotta* pregiudicano e l'uno e l'altro dei contendenti, l'interesse comune e l'incontrastabile patriottismo degli Inglesi finiranno per preparare le basi di un accordo, di cui già si scorgono i primi indizii (1).

Quanto alle *teorie sociali* propriamente dette, esse sembrano spuntarsi contro il carattere pratico o non facile agli entusiasmi teorici degli Inglesi; e vi diventa perfino innocua l'ospitalità accordata a quei riformatori ed agitatori sociali, la cui sola presenza potrebbe altrove essere causa di inestinguibile fermento.

346. Intanto però questa nuova lotta, che si combatte nel seno della società, rende anche pensierosa la dottrina e la scienza, e noi abbiamo attualmente in Inghilterra due serie di pensatori, che studiano questo stato anormale di cose.

Sonvi da una parte gli economisti propriamente detti, come il Thornton ed il Cairnes, che osservano ed analizzano colla acutezza propria del genio inglese la lotta che si combatte fra

(1) Questo carattere particolare della lotta fra *capitale* e *lavoro* nell'Inghilterra, apparisce ad evidenza dal Thornton, *Del lavoro*, e dal Cairnes, *Alcuni principii fondamentali di economia politica*, parte II; i quali due lavori, di cui abbiamo un'ottima traduzione del Sidney Sonnino e del Fontanelli (Firenze, 1875 e 1877), dimostrano anche il punto speciale di vista a cui si pongono gli economisti inglesi nell'esame di questa gravissima questione.

capitale e *lavoro;* che calcolano e pesano il danno che può recare uno sciopero così agli operai che al capitale; che discutono, a guisa di giuristi, fin dove possa giungere il diritto degli operai nel rifiutare l'opera loro; che parlano infine all'uno e all'altro dei contendenti il linguaggio del rispettivo loro interesse, e preparano così le basi della conciliazione e dell'accordo.

Sonovi dall'altra quelli, che, allargando le proprie viste, non si limitano alla questione economica propriamente detta, ma intendono a sistemare quella, che essi chiamano la *scienza sociale*. Tali sono il Bagehot, il Tylor e più di tutti lo Spencer. Anche questi non si abbandonano alle *teorie sociali,* ma studiano la *società* come un grande *organismo,* che trovasi in perpetua *evoluzione*, mettono in rilievo le analogie che corrono fra l'*organismo sociale* e l'*organismo animale,* e si compiacciono di preferenza nel rintracciare le *prime origini* dell'uomo e della società umana. Essi fanno, per dir così, una *storia naturale della società umana,* e fedeli sempre al carattere proprio del genio inglese, anzichè cercare di giungere a una *psicologia civile,* mirano piuttosto ad una *fisiologia* del *corpo sociale* (1).

Il popolo inglese insomma, *osservatore* per eccellenza, svolgendo gradatamente e logicamente la *potenza mentale* in esso prevalente, doveva riuscire *positivo* nella formazione della *scienza, utilitario* nelle *leggi, individualista* nell'*azione,* e tale ebbe a dimostrarsi nella continuità della propria *evoluzione* intellettuale, la quale procedette non meno graduata di quella della sua costituzione politica. Di qui il suo studio dei *fatti,* la sua osservanza delle *forme esteriori,* il suo rispetto alle *tradizioni* del passato, l'alto concetto della propria *indivi-*

(1) Quanto al concetto inglese della *sociologia* o *scienza sociale,* vedi sopra il capitolo relativo alla *Scuola positiva,* parte II, pag. 356, nota 1.

dualità, non disgiunta da un *rispettoso ossequio* verso l'*autorità*, e infine la sua *originalità* ed *indipendenza* nel modo di pensare, non scompagnata dalla *credenza* nell'Essere Supremo. Per il genio inglese insomma furono i *fatti* che lo condussero a rispettare le *idee;* fu l'*utile* che lo condusse al concetto di *onesto*, e l'*egoismo* che si fece maestro di *altruismo;* fu infine il *rispetto* e il *sentimento* orgoglioso della propria *dignità individuale*, che lo rese rispettoso verso le altre classi e riverente per le varie forme dell'*autorità*, che egli si è volontariamente creata.

---

§ 2°.

Il genio germanico nelle sue manifestazioni giuridiche e sociali.

347. Grande trasformazione che ebbe a verificarsi nel Germano moderno. — 348. Come l'Inglese e il Tedesco abbiano svolto i due aspetti contrarii ed opposti del carattere primitivo dell'antico Germano. — 349. Speciale attitudine dell'ingegno Germanico agli studii metafisici ed ideali, e paragone del genio Germanico col Greco. — 350. Correlazione fra il carattere psicologico del popolo Tedesco e lo svolgimento da esso dato agli studii sociali, cioè alla morale, al diritto pubblico e privato, ed alla economia politica. — 351. Particolare aspetto, che assunsero nella Germania le questioni e gli studii sociali propriamente detti.

347. Fra i grandi popoli moderni quello, che nell'attuale periodo di civiltà ebbe a percorrere una più lunga via e a subire una più celere trasformazione, è certamente il popolo Germanico.

Nel suo comparire nella storia più che una nazione è un aggregato di genti e di tribù, le quali hanno però certi tratti e caratteri comuni. Tutte sono così gelose della propria indipendenza personale da disdegnare i vincoli della vita sociale, e tutte sono percorse da un ardore bellicoso ed irrequieto, che

le spinge ad invadere e a conquistare le diverse provincie dell'impero Romano. Non vi ha quasi territorio in Europa, ove non sia penetrata questa o quella stirpe Germanica, come non vi ha popolo, che non abbia con esse in parte mescolato e ringiovanito il proprio sangue.

Solo più tardi, stanche anch' esse dalle interminabili scorrerie, le tribù germaniche fermarono le proprie sedi in un territorio, ove l'elemento germanico, per quanto mescolato con altre stirpi, ha tuttavia una decisa preponderanza; si adattarono alle necessità della sociale convivenza; e chiuse nelle mura di quelle città, che un tempo consideravano come prigioni, posero mano da una parte a studiare le reliquie delle civiltà anteriori, e dall'altra a svolgere le proprie istituzioni.

Fu allora che la *nazionalità tedesca*, ancorchè divisa in molti Stati di dimensioni diverse, cominciò ad apparire come animata da uno *spirito comune* e a dispiegare in ogni parte dello scibile quella *laboriosità instancabile*, che Leibnitz diceva essere sempre stata una delle doti del carattere germanico: *cui nationi inter alias animi dotes laboriositas concessa est.*

La nazione germanica può sotto un certo aspetto essere paragonata ad un uomo vigoroso di mente e di corpo, che, dopo aver temprato la propria complessione nella vita libera delle foreste e dei campi, prende a dispiegare sotto forma di attività intellettuale e di laboriosità scientifica la robustezza e il vigore del proprio temperamento.

Le sue manifestazioni intellettuali prorompono ricche e copiose in qualsiasi argomento, e sembrano sfuggire a prima giunta a qualsiasi regola e norma; ma per chi ben le riguardi appariscono ancor esse come l'esplicazione progressiva di certe *potenze mentali*, preponderanti nell'ingegno germanico, le quali potranno più facilmente essere comprese ed afferrate quando siano poste a raffronto con quelle del popolo inglese.

348. Uno dei gravissimi problemi, che presenta la psicologia

dei popoli moderni, sta nello spiegare il processo per cui da un medesimo ceppo, che è quello del Germano antico, si sarebbero staccati due caratteri mentali così diversi, come l'Inglese e il Tedesco. Finchè i due popoli si riguardano nelle opere di immaginazione, una certa analogia può ancora riscontrarsi fra Milton e Shakespeare da una parte e Klopstock e Goethe dall'altra; ma allorchè si discende agli altri aspetti della loro vita sociale ed intellettuale i due popoli sembrano mettersi per vie compiutamente diverse. Mentre l'Inglese, fin dagli esordii della sua vita intellettuale, si dimostra atto sopratutto alla *osservazione* dei *fatti*, il Tedesco invece, appena riesce a spiegare la franca originalità del proprio genio, dimostra invece una singolare attitudine a *concentrarsi in se stesso* e a fare *astrazione del mondo esteriore*, e quindi mentre la vita del primo è essenzialmente *economica* e *politica*, quella del secondo invece assume di preferenza un *carattere speculativo*, e si spiega sopratutto sotto l'aspetto *religioso* e *morale*. La vita filosofica dei primi comincia collo *sperimentale* Bacone e quella dei secondi col *mistico* Böhm (1).

Chi ben riguardi tuttavia potrà facilmente riconoscere che i due popoli, per quanto trovinsi a grandissima distanza fra di loro, esplicarono i due diversi aspetti del carattere primitivo dell'antico Germano. La nota caratteristica di questo consisteva *in un senso energico della personalità individuale*, e da questo concetto presero le mosse così l'Inglese come il Tedesco, colla differenza che essi lo esplicarono in un dominio compiutamente diverso. L'Inglese dispiegò il concetto dell'*individualità* nel campo dell'*azione*, e il Tedesco lo dispiegò invece in quello del *pensiero*; là abbiamo l'*individualità* in lotta per la propria esistenza, che dà origine gradatamente alla organizzazione economica e politica della so-

(1) Schwegler, *Storia della filosofia*, § 23, 7, trad. Pizzi, pag. 145.

cietà inglese; e qui abbiamo l' *individualità* concentrata e chiusa in se stessa, che cerca di ricavare dall'*Io*, dall'intima coscienza, dall'uomo interiore, insomma, l'immagine del mondo esterno. Progenitori dell'Inglese sembrano essere quei Germani, che solo riconoscevano le leggi, a cui avevano espressamente consentito; mentre i progenitori del Tedesco sembrano essere piuttosto i cantori dell'*Edda* e di *Niebelungen*. Mentre gl'Inglesi cercano nell'antica Germania l'origine delle proprie istituzioni politiche, i Tedeschi vi cercano invece quelle prime leggende mitologiche e religiose, a cui si ispirarono i loro grandi poeti (1). Essi svolgono così la *grande individualità* dell'antico Germano nei suoi due aspetti essenziali ed estremi, per cui il loro processo mentale viene ad essere come contrario ed opposto. Mentre l'Inglese incomincia dai *fatti* per giungere all'*idea*, dall'*azione* per venire al *pensiero*, il Tedesco invece incomincia dall'*idea* per discendere poi ai *fatti*, e dal *pensiero* per poi avviarsi all'*azione*; quegli parte dalla *materia* per giungere allo *spirito*, e questi dallo *spirito* per venire alla *materia*; quegli dall'*utile* per innalzarsi all'*onesto*, e questi dall'*onesto* per giungere più tardi all'*utile*; l'uno investiga di preferenza l'*uomo fisico* nella varietà delle sue razze e specie, e l'altro investiga di preferenza l'*uomo*, come essere *ideale* e *morale* nella sua vita interiore; l'uno di preferenza è il *fisiologo*, e l'altro piuttosto lo *psicologo* della specie umana.

349. È per questa nota particolare del suo carattere, che lo rende singolarmente atto ad *astrarre* dal mondo esteriore per profondarsi tutto nelle proprie speculazioni, che il genio germanico, per quanto grande in ogni ordine di scienze, giunse

(1) Ciò è dimostrato abbastanza dalla attuale tendenza della letteratura inglese a cercare nella *Germania di Tacito* le origini della propria costituzione politica (Cfr. Luzzatti, *L'evoluzione delle costituzioni politiche*, Nuova Antologia, vol. XIX, pag. 480), e da quella di alcuni autori germanici di cambiare quasi in un idillio la vita dei primitivi Germani.

però ad inusata altezza nella *teologia* e nella *metafisica*, le quali per propria natura richiedono una maggiore potenza di *astrazione*. Come teologo, il Germano moderno astrae per tal modo dall'elemento esterno da riconoscere con Lutero che in fatto di religione la fede interiore è tutto, e non hanno invece alcun peso gli atti esterni (1). Il suo genio filosofico poi sembra trovare la sua personificazione in Emanuele Kant, il quale, in una epoca gravida di eventi, quale fu quella che preparò la rivoluzione francese, seppe fare astrazione da tutte le questioni che agitavano l'epoca sua, dedicare tutto se stesso all'esame critico della *ragione speculativa* e *pratica*, e riuscire colle profonde sue speculazioni a destare nel proprio paese un interesse e un entusiasmo, che non può quasi essere spiegato che col temperamento intellettuale proprio della nazione germanica.

Allorchè poi l'ingegno germanico entrò in questa via sentì di spaziare in un dominio tutto suo proprio, e quindi noi troviamo da Kant ad Hegel, da Hegel ad Hartmann, come pure da Herbart a Lotze una serie non interrotta di sistemi, legati fra di loro da un filo invisibile, i quali si studiano di ricavare dall'*intima coscienza* dell'uomo non solo la *logica* e la *metafisica*, ma ancora le leggi, che governano il *mondo storico* e l'*universo fisico*. Allorchè poi la speculazione metafisica tedesca pervenne agli estremi confini e sembrò arrestarsi come attonita ed esterrefatta di fronte alla grande idea dell'*assoluto*, dell'*infinito*, dell'*inconsciente*, l'attività instancabile dell'ingegno germanico, ormai temprata dalle lunghe sue meditazioni, si diede a percorrere con ansietà febbrile il dominio più positivo delle *scienze naturali*, *storiche* ed *archeologiche* (2),

---

(1) Cfr. Weber, *Histoire moderne*, trad. Guilliaume, Paris, 1875. Tome I[er]: *La renaissance et la réforme*, § 52, pag. 96.

(2) Credo di aver messo abbastanza in luce il vincolo che stringe i diversi

per guisa da doversi dire del genio germanico, che esso partì dall'*idealismo* per giungere al *positivismo*, da *Dio* per giungere all'*uomo* e alla *natura*, dall'*idea* per giungere al *fatto* (1). Che anzi quasi si direbbe, e fu detto infatti, che lo spirito della Grecia antica siasi compenetrato in un popolo moderno; e che le università germaniche compiano nell'epoca nostra quell'ufficio, che in altri tempi appartenne alle scuole della dotta Atene. Ma anche qui, a parer nostro, un paragone spinto troppo oltre fra la Germania attuale e la Grecia antica condurrebbe ad un erroneo apprezzamento del carattere intellettuale dei due popoli.

Ciò che era *ideale* in Grecia divenne a poco a poco *trascendentale* in Germania, e la repubblica dei filosofi vi prese a parlare non più il linguaggio artistico, immaginoso e talvolta perfino poetico dei Greci, ma un linguaggio del tutto metafisico ed astratto. I filosofi tedeschi spinsero così più oltre che non i Greci la tendenza speculativa del loro pensiero, ma intanto perdettero soventi quel senso artistico e quell'armonico connubio della forma e del concetto, di cui erano esempio inimitabile i Greci, e mentre pervengono facilmente nelle opere loro alla unificazione nel dominio dell'*idea*, non sempre riescono a sottrarsi al *particolarismo* nel campo dei *fatti*.

---

sistemi filosofici della Germania nel Cap. V del Libro II della Parte 2ª, nº 21?, pag. 372.

(1) Questo speciale carattere dell'ingegno germanico fu di recente riconosciuto da un'autorità che non può essere sospetta, che è quella del LANGE. « Chose remarquable, egli scrive, notre développement national plus régulier que celui de l'antique Hellade, partit du point de vue le plus idéal pour s'approcher progressivement de la réalité » (*Histoire du matérialisme*, tome II, pag. 27). Egli ciò dimostra colle vicissitudini della poesia, della filosofia e per ultimo della stessa scienza positiva in Germania. Per lui fu lo stesso *idealismo* che in Allemagna ha preparato il terreno allo svolgimento del *materialismo*; ma egli conchiude che « l'Allemagna non potrà intieramente abbandonarsi a questo *materialismo*, perchè in essa anche i chimici ed i fisiologi, pressochè a loro insaputa, si pongono per la via della metafisica » (op. cit., tome II, pag. 106).

Di qui la conseguenza, che essi riuscirono ad una filosofia eminentemente germanica, la quale, per essere posta alla portata di altri popoli, abbisogna in certo modo di essere volgarizzata, mentre i Greci colla armonia delle loro facoltà continuano ancor oggi ad essere i *filosofi* del genere umano.

350. Ferma intanto la nota caratteristica dell'ingegno germanico, sarà facile seguirne lo svolgimento negli studii giuridici e sociali.

Ciò che servì dapprima a svegliare e a stimolare il genio germanico non fu già nè una *questione economica*, nè una *questione politica*, e neppure l'aspirazione a raccogliere in una nazione unica i varii Stati, in cui la Germania trovavasi divisa, ma fu l'amore della propria *libertà* di *pensiero* e di *coscienza*. Pressochè indifferente dapprima alla *libertà politica*, esso respinse fin da principio qualsiasi confine posto alle proprie investigazioni, e volle illimitato il dominio del proprio *pensiero*; ond'è che furono i Germani gli iniziatori di quella riforma, che cominciò dall'essere una rivoluzione *religiosa* e *morale*, e più tardi produsse eziandio delle conseguenze *politiche*. Essi cominciarono così dal rivendicare la loro *libertà interiore*, e solo più tardi pensarono alla *libertà politica* ed *esterna;* furono solleciti dapprima della *questione religiosa* e *morale*, e solo più tardi presero a preoccuparsi eziandio delle *questioni politiche* ed *economiche;* cominciarono con Kant dall'abbandonarsi ad una specie di *cosmopolitismo*, dal contemplare, come in *idea*, una *civitas omnium maxima*, una repubblica universale degli Stati, e dal dichiararsi con Ficthe cittadini del paese, la cui coltura fosse più avanzata, e pensarono solo più tardi alla formazione di una propria *nazionalità;* studiarono dapprima l'*economia generale dello Stato*, e cominciarono solo più tardi ad occuparsi della loro *economia nazionale* (1).

---

(1) Quanto al *cosmopolitismo* germanico vedi sopra, parte II, nº 315, pag. 536,

Fra le *scienze sociali* poi quelle, in cui la nazione Germanica lasciò una impronta più originale e profonda, sono, dopo le *scienze teologiche,* di cui qui non è il caso di occuparsi, le *scienze morali,* come lo prova il rivolgimento iniziato in quest'ultime da E. Kant, il quale è certo il più grande moralista dell'epoca moderna. Si aggiunga che la *moralità,* quale venne intesa dall'ingegno germanico, non è più la *moralità pratica* e *positiva* degli Inglesi, alla cui attuazione altri possa essere persuaso del proprio vantaggio, ma è una *legge categorica* ed *assoluta,* che impone all'uomo il *dovere* di fare il bene per il bene, indipendentemente dalle conseguenze utili o dannose, che a lui possano derivarne. Egli è partendo da quest'altissimo concetto della *moralità,* che essi cercano di dare un fondamento *etico* eziandio all' ordinamento giuridico ed all' ordinamento economico (1).

Parimenti, mentre nell'Inghilterra così la *costituzione politica* come la *legislazione privata* avevano preso a svolgersi nei *fatti,* indipendentemente da qualsiasi *teoria* preconcetta, in Germania invece furono le *teorie* intorno alla *costituzione giuridica* dello Stato ed intorno al *diritto naturale,* che precorsero la formazione di una *nazionalità germanica,* e quella di una *legislazione germanica* propriamente detta. La Germania infatti fu per gran tempo divisa e scissa in un grande numero di piccoli e di grandi Stati; ma intanto aleggiò sempre al disopra di questi l'*unità ideale* dell'Impero, le cui sorti fu-

---

e quanto all'*economia politica* è risaputo che è dovuto sopratutto all'influenza della *scuola storica,* capitanata dal Roscher, il concetto di una *economia nazionale.* Cfr. CUSUMANO, *Le scuole economiche della Germania.* Napoli, 1875, pag. 93 e seg.

(1) Di qui la tendenza incontrastabile in Germania a dare un *fondamento etico al diritto naturale,* e quella non meno decisa a fondarsi sopratutto su *considerazioni etiche* e *morali* per proporre delle riforme all'*organizzazione economica* della società attuale.

rono quelle che sempre attirarono gli sguardi, anche in quelle epoche, in cui la podestà imperiale sembrava essere ridotta pressochè ad un'ombra.

Di qui la conseguenza, che mentre la unificazione della Gran Brettagna cominciò ad operarsi nel *fatto* e non si è ancora compiutamente avverata nelle *idee*, sopratutto per ciò che si riferisce all'Irlanda; l'unificazione invece della Germania cominciò a manifestarsi nelle *dottrine*, nelle *idee*, nel dominio del *pensiero* insomma, e solo di recente furono gli stessi eventi che incalzarono i varii paesi della Germania ad incarnarla nel *fatto*; come lo dimostra questa singolare circostanza, che la unificazione e la costituzione Germanica già erano state discusse ed approvate fin dal 1848 nell'Assemblea di Francoforte, mentre prima del 1870 era ancora dubbio quale fra i regnanti dovesse avere la qualità di Imperatore della Germania (1).

La Germania parimenti trovavasi nel *fatto* sottoposta ad una grande varietà di leggi, come lo dimostra il dualismo fra il *diritto* esclusivamente *germanico* e il *diritto romano*, i quali vissero lungamente disgiunti, ed ebbero ciascuno una propria scuola e proprii fautori; ma intanto, al disopra di essi, venne svolgendosi un certo accordo nelle *dottrine* del *diritto naturale*, il quale riuscì col tempo alla fusione dei due elementi, e preparò la via a quella unificazione della legislazione Germanica, che, dopo essere cominciata nel *diritto commerciale*, tende oggi ad estendersi anche agli altri rami di legislazione. Del resto anche le stesse *codificazioni* germaniche assunsero un'impronta corrispondente al carattere della nazione. Esse infatti prendono un incedere sistematico e pressochè scientifico; non temono di affrontare le definizioni, per quanto le medesime, a detta dei Romani, debbano ritenersi pericolose in

---

(1) WEBER, *Storia contemporanea*, trad. Canini, Milano, 1878, § 117, pag. 277.

diritto; e si risentono in ogni parte degli studii di *diritto naturale,* che ebbero a prepararle.

Da ultimo, mentre l'ingegno inglese studiò di preferenza l'*aspetto economico* della vita sociale e fu il primo a dare all'economia politica una esistenza propria e distinta, e a porla, per dir così, a base e a fondamento di tutta la *scienza sociale,* nella Germania invece l'*economia politica* vi fu dapprima considerata ed insegnata come una parte della *scienza* di *Stato.* In Inghilterra si cominciò dall'analizzare l'*interesse individuale,* per giungere poi all'*interesse generale;* mentre nella Germania si cominciò dall'*interesse generale* e solo più tardi si cominciò a prendere in considerazione anche l'*interesse particolare.* Là si cominciò dalla *personalità concreta* dell'*individuo,* e qui dalla *personalità collettiva* ed *astratta* dello *Stato.*

351. Allorchè poi coll'epoca nostra si presentarono pure urgenti e minacciose in Germania le *questioni economiche* e *sociali,* anche queste, prima di svolgersi nei *fatti,* presero ad esplicarsi nelle *teorie,* e si pervenne così pressochè di un tratto ad un *socialismo sistematico* e *scientifico,* le cui numerose sette non si classificano secondo gli *interessi* che esse propugnano, ma piuttosto secondo le *teorie sociali* a cui esse aderiscono.

Quindi è che in Germania non abbiamo più come in Inghilterra il *lavoro,* che impegna una lotta corpo a corpo contro il *capitale;* ma troviamo che vi si forma senz'altro una *associazione di lavoratori,* la quale, diretta ed ispirata da uomini di scienza, come Carlo Marx, cerca di estendere dapertutto le proprie ramificazioni, e invece di starsi paga a migliorare le condizioni del *lavoro* di fronte al *capitale* mira d'un tratto a capovolgere e a riformare in ogni sua parte l'ordinamento sociale (1).

---

(1) Vedansi in proposito le opere sopra citate a pag. 508, nota 3.

Di fronte intanto a simili problemi, anche la scienza germanica pose mano a studiare le leggi che governano la vita sociale; ma anche questa scienza, che ora trovasi soltanto in via di formazione, e a cui cooperano potentemente il Lotze, lo Steinthal e il Lazarus, ebbe ad assumere in Germania un carattere tutto suo particolare.

Mentre gli Inglesi la chiamano *sociologia*, i Tedeschi invece, e non a caso, la chiamano *psicologia dei popoli*; mentre quelli ricercano di preferenza la *vita organica* ed *esteriore* della società umana, questi invece si compiacciono di preferenza nel rintracciarne la *vita psicologica* ed *interiore*; quelli cercano nella società umana la *forza persistente*, che la fa passare di una in altra *evoluzione*, e questi vi cercano invece le traccie dello *spirito universale* dell'umanità, che acquista sempre maggior coscienza di se stesso, ed incalza la società di uno in altro *progresso*.

Ciascuno di essi insomma segue l'indirizzo più consentaneo al proprio genio, e mentre questo conduce l'Inglese ad essere il *fisiologo*, stimola invece il Tedesco ad essere piuttosto lo *psicologo* della *società umana* (1).

---

(1) Quanto agli studii contemporanei intorno alla *psicologia dei popoli* in Germania, vedi sopra parte II^a, n° 326, pag. 551, nota 1.

CAPITOLO IV.

Studio psicologico sul carattere intellettuale del popolo Francese e dell'Italiano.

§ 1°

Il popolo francese nella sua vita giuridica e sociale.

352. Stirpi diverse, che concorsero a formare la nazione Francese, e ufficio che essa ebbe a compiere nel commercio intellettuale dei popoli moderni. — 353. Carattere psicologico dell'ingegno francese. — 354. Duplice tendenza che si rivela nel medesimo. — 355. Conseguente svolgimento che esso diede agli studii giuridici e sociali. — 356. Il carattere Francese e la questione sociale nell'età nostra.

352. Le cose fin qui esposte dimostrano abbastanza, che il genio Inglese e il Germanico nel proprio svolgimento intellettuale, ancorchè siansi staccati dal medesimo ceppo, riuscirono però a personificare in se stessi due indirizzi pressochè contrarii ed opposti, il cui ravvicinamento verrebbe ad essere soverchiamente lungo e faticoso, quando non vi fossero altre stirpi, che si interponessero fra essi.

Tale è appunto l'ufficio, a cui adempiono nel periodo attuale le *nazioni*, che sogliono appunto essere chiamate *latine*, perchè continuano più direttamente le tradizioni della civiltà latina. Cotali sarebbero l'Italia, la Francia e la Spagna; ma qui, per non estendere di troppo un quadro, le cui proporzioni sono anche troppo vaste, mi arresterò a delineare a larghi tratti il carattere intellettuale del popolo francese e dell'italiano.

A costituire il popolo francese concorsero tre grandi stirpi: i Celti o Galli descrittici da Giulio Cesare, che ne formarono il

nucleo primitivo; i Romani, che nella lunga dominazione della Gallia antica vi trapiantarono le proprie istituzioni e la loro organizzazione politica; e infine i Franchi, di stirpe germanica, che ne conquistarono il territorio, e gli diedero un nuovo nome.

Se noi crediamo al Brace, anche il carattere francese attuale serberebbe le vestigia delle tre stirpi che concorsero a formarlo (1). Egli avrebbe ereditato dal Celta il suo carattere brillante e bellicoso, il suo gusto per le arti e per gli ornamenti, il suo subito accendersi di entusiasmo, e il suo facile scoraggiarsi; riterrebbe del Romano per il suo spirito mirabile di organizzazione, e per le sue tendenze all'accentramento; e infine avrebbe del Germanico per la profondità del suo sentimento religioso, e per il suo spirito di libero esame.

L'entrare in questo esame non potrebbe essere qui opportuno, nè uno studioso di cose sociali potrebbe essere competente a farlo; ma, anche solo argomentando dalle manifestazioni storiche e sociali del popolo francese nell'epoca moderna, si può affermare, che egli ebbe a spiegare un carattere e un temperamento intellettuale non meno reciso di quello dei due popoli, che abbiamo fin qui preso in esame.

Non si chieda al Francese, che egli col Tedesco si concentri tutto nelle astratte speculazioni, e non si pretenda parimenti, che egli debba coll'Inglese restringersi al lato pratico e positivo della vita; ma si lasci piuttosto che egli dispieghi le amabili qualità del suo carattere nella società e nella conversazione coi proprii simili (2). Brillante e spiritoso egli vive so-

---

(1) Brace, *The races of the old world; a manual of ethnology*, London, 1863; opera citata dal Topinard, *L'anthropologie*, Paris, 1877, pag. 423. Cfr. eziandio Hellwald, *La terra e l'uomo*, trad. Strafforello, vol. II, pag. 156 e seg.

(2) Questo tratto caratteristico del genio francese fu di recente messo in piena luce e confermato con tutto un grande periodo di storia moderna dal Taine nella

pratutto nella società e per la società, ed anche quando egli scrive e compone trovasi per così dire in società, perchè non sa dimenticare l'affetto e l'impressione che egli potrà produrre sopra di essa (1). Il suo carattere eminentemente socievole, la sua lingua mirabilmente atta a scolpire e a volgarizzare qualsiasi concetto, la posizione stessa geografica della Francia sembravano designare il popolo francese ad intermediario fra i popoli di carattere più esclusivo (2); e questo fu infatti quello che accadde.

Fu il Francese, che per le qualità amabili del suo ingegno e per il suo buon gusto acquistò una specie di dittatura nella conversazione e nelle usanze sociali; fu la sua lingua pieghevole e spiritosa, che ebbe ad essere adottata dalla diplomazia, la quale è una specie di conversazione fra i popoli, e a cambiarsi nell'ospite cortese delle dottrine degli altri popoli ; fu la sua letteratura, spiritosa nei concetti e mirabile per la forma, che penetrò e prevalse in tutte le Corti d'Europa, da quella della estrema Russia a quella della solitaria Inghilterra; e infine anche il territorio francese fu dall'esperienza dimostrato il più acconcio alle comuni esigenze dei popoli Europei, quando essi cercano un universale mercato, ove possano esporre le loro produzioni.

---

sua opera: *Les origines de la France contemporaine*. Tome 1er, *L'ancien régime*, liv. II, chap. II, VIIIme édit., Paris, 1879, pag. 158. Ivi è posta in rilievo l'influenza immensa, che ebbe sulla lingua, sulla letteratura, sulla filosofia e sulla scienza in Francia quella vita, che egli chiama *la vie de salon*, nella quale si prepararono inconsapevolmente quelle dottrine, che, passando dalle classi più elevate alle moltitudini, ispirarono poi la Rivoluzione Francese.

(1) Cfr. Madme de Staël, *De l'Allemagne*, IIme partie, chap. 1er, Paris, 1838, tome III, pag. 91.

(2) Buckle, *Histoire de la civilisation en Angleterre*, chap. VIII, tome IIme, pag. 134. I vantaggi intellettuali della Francia, provenienti dalla sua posizione fra l'Italia, l'Alemagna e l'Inghilterra, sono accennati dal Lerminier, *Philosophie du droit*, tome Ier, pag. 9.

353. Questo è l'ufficio, che il genio francese ebbe a compiere nel commercio intellettuale dei popoli moderni, e vuolsi in effetto riconoscere che esso riunisce tutte le qualità, che potevano agevolargli un tale còmpito. Educato nella conversazione e modellato in certa guisa da essa, il genio francese ha i pregi ed i difetti dell'uomo di società; ha di questo le acutezze, i frizzi, i motti spiritosi ed arguti, il facile passaggio di uno in altro argomento, l'amore della novità e il desiderio di fare impressione sulle persone alle quali si indirizza; è alieno dal dubitare e facile all'affermare; può percorrere tutto lo scibile, e seguire tutti i metodi, secondo che opportunità il richiegga; evita le astruserie, sfugge perfino i *tecnicismi*, che più non possono essere alla portata di tutti; mostrasi oltremodo curante della forma, con cui deve esprimere i proprii concetti, sia esso filosofo della storia con Bossuet e Montesquieu, moralista con Fénélon, metafisico con Cartesio e Malebranche, sensista con Condillac e Tracy (1). L'ingegno francese insomma è forse più largo ed esteso che non tenace e profondo, più pronto nell'intuire che non paziente nel riflettere; e il suo carattere psicologico deve piuttosto riporsi nell'entusiasmo e nello slancio, che non nella meditazione fredda e pacata (2). Soventi infatti esso fu l'iniziatore di questo o di quel movimento scientifico; ma di rado ebbe ad esplicare questo o quell'indirizzo in tutte le conseguenze di cui potesse essere capace. Con

---

(1) Questa cura della forma e della espressione, in virtù della quale i filosofi ed i pensatori francesi sono ad un tempo letterati ed artisti, viene chiamata *esprit classique* da Enrico Taine, il quale descrive con gran cura tutte le conseguenze di esso sulla lingua, sulla letteratura e sulla scienza in Francia (*L'ancien régime*, liv. III, chap. II; *L'esprit et la doctrine*). Lo stesso autore poi osserva molto acutamente, che anche l'empirismo francese del Condillac e del Tracy non penetra molto al disotto della scorza e della superficie nella osservazione dei fatti, per cui, dopo aver fatto un leggiero imprestito dalla *esperienza*, tosto ne l'abbandona e la lascia in disparte (Op. cit., pag. 263).

(2) Cfr. Fouillée, *L'idée moderne du droit*, Paris, 1878, pag. 152.

Cartesio esso iniziò il *razionalismo,* ma fu in Germania, che questo dovette emigrare per spiegarsi in tutta la propria ricchezza; con Augusto Comte parimenti iniziò il *positivismo,* ma anche questo cercò poi in Inghilterra un terreno più acconcio al suo ulteriore sviluppo.

In ogni tempo poi occorrono in Francia dei tentativi di *eccletismo,* e abbondano quelli che si fanno espositori delle dottrine degli altri popoli, dai quali le accettano esclusive ed astruse per metterle alla portata di tutti. Per tal modo ogni sistema viene a comparire in scena, ogni teoria vi desta un eco; ma intanto non occorre in Francia quella tenacità e pazienza, che, dopo aver adottato questo o quell'indirizzo scientifico, più non lo abbandona, finchè non abbia dato tutto ciò che da esso può aspettarsi. Quasi si direbbe che l'ingegno francese, indirizzandosi sopratutto alla società e dispiegandosi in essa e per essa, si studia di tenerla informata di tutto ciò che abbia apparenza di nuovo nella vita scientifica ed intellettuale; ma che intanto, per non violare le leggi del piacevole ed ameno conversare, eviti di arrestarsi troppo lungamente sopra il medesimo argomento, e di persistere nello stesso metodo.

354. Di fronte a manifestazioni così diverse, io non saprei spiegare altrimenti il carattere francese che con dire, che in esso si rivelano due tendenze psicologiche contrarie ed opposte. Della quale duplice tendenza dell'intelletto francese si scorgono dapertutto le traccie così nell'ordine delle *idee,* come in quello dei *fatti.*

Nella Francia infatti si trovano costantemente rappresentate le due direzioni opposte del pensiero umano. Essa, mentre ha una *tradizione sensista, empirica e positivista* nel Gassendi, nel Cabanis, nel Condillac, nel Tracy, negli scrittori dell'*Enciclopedia* ed in molti rappresentanti della filosofia contemporanea, possiede poi eziandio una *tradizione* essenzialmente *razionale* ed *idealista* nel Cartesio, nel Malebranche,

nel Bossuet, nel Fénélon, ai quali pure non mancano, anche oggidì, i continuatori.

Parimenti il Francese, mentre da un lato nella sua *vita speculativa* dimostrasi pieno di slancio e di entusiasmo, dall'altro rivela nella *pratica della vita* uno spirito di organizzazione e di disciplina, e una cura minuta dei particolari, che non può trovarsi maggiore in alcun altro popolo. Esso è *idealista* in teoria, ma è *positivista nei fatti;* si commove, si agita, si entusiasma per una teoria sociale, gravida di rivoluzioni, ma intanto anche nei grandissimi frangenti si dimostra sempre uomo d'ordine e di disciplina (1); proclama con convinzione e con entusiasmo delle teorie umanitarie, ma intanto non vi ha aspetto della propria attività, da cui non sappia ricavare larghissimo profitto; talora è cosmopolita per modo da quasi dimenticare la Francia per parlare alla umanità, ma nel fatto è altamente compreso della grandezza del proprio paese e della superiorità del proprio genio.

Gli è appunto perchè l'ingegno francese riunisce in se medesimo questi due estremi, che esso potè servire di veicolo fra tutte le nazioni, ed essere ospite cortese di tutte le dottrine. Intanto però, siccome questi due estremi non sono a così piccola distanza fra di loro da potersi correggere e temperare a vicenda, così ne deriva che la Francia, quando vi prevalgono le *teorie speculative*, quasi sempre *radicali*, è facilmente in rivoluzione; ma, appena è trascorso questo parossismo intellettuale, torna a prendervi il disopra quello *spirito pratico* di ordine e di disciplina, che è un altro dei caratteri del popolo francese. Gli è per questo che un cataclisma sociale, un disastro nazionale, un cambiamento di governo, lo scomparire di

---

(1) Cfr. VACHEROT, *La métaphysique et la science*; Préface, pag. IX. « Nous sommes, così egli scrive, nous autres Français, hommes de discipline avant tout dans la pensée, comme dans la bataille ».

una persona, che diresti riassumere in sè tutta la vita nazionale, sono altrettanti fatti che si dileguano in Francia senza lasciar quelle lunghe conseguenze, che certamente lascierebbero in altri paesi.

355. Fermo così il carattere psicologico del popolo francese, sarà facile il riscontrarlo nel fatto per quanto si attiene agli studi giuridici e sociali. Ingegno singolarmente esteso percorre tutto lo scibile umano, e riesce a meraviglia in ogni ordine di studii, dagli studi fisici e naturali ai metafisici e teologici; ma anche quando attende ad altro ordine di studi, sembra aver costantemente rivolta la propria attenzione allo studio della *società*. Matematico, egli tende a fare applicazione di questa parte dello scibile allo studio del mondo sociale, e quindi inizia con Laplace, Poisson, Quetelet (belga) gli studi di *fisica* e di *antropometria sociale*. Moralista, non si eleva all'altissimo concetto della legge morale di Em. Kant, nè svolge una morale esclusivamente pratica e positiva, come la inglese, ma riesce precipuamente nello studio di quella *morale*, che potrebbe chiamarsi *sociale*, nella *morale* cioè *accompagnata dalle belle maniere*, nello svolgimento della quale vanta una splendida tradizione, incominciando dallo Scarron, dal Montaigne, dal La Bruyère, per venire fino agli autori contemporanei, come il Janet ed il Caro.

L'aspetto però della vita sociale, sotto cui il Francese esercitò una influenza incontrastabile sopra tutti gli altri popoli, fu senza alcun dubbio l'*aspetto politico*.

Esso anzitutto fra i popoli moderni è uno fra i primi, che giunse ad unificarsi in nazione, e ad organizzarsi per modo che la sua capitale, mentre raccoglie dalle diverse provincie elementi vigorosi e vitali, viene poi diffondendo il movimento e la vita nell'intiero corpo della nazione.

Si aggiunge che la rivoluzione politica francese non si contenne già nell'interno della Francia, ma venne invece espan-

dendosi ed irradiandosi per modo al di fuori da produrre la rigenerazione politica di tutta Europa; e fu, durante la medesima, che il popolo francese non si credette più investito di una missione nazionale, ma di una missione umanitaria, e non contento di parlare dei *diritti del cittadino*, si fece anche banditore dei *diritti dell'uomo*.

Allorchè poi la Francia, dopo avere in parte diffuso fra gli altri popoli i principii politici dell' epoca moderna, potè pensare di proposito al proprio ordinamento politico e legislativo, essa palesò senz' altro le qualità e i difetti del suo temperamento.

Così, ad esempio, nella storia del *diritto pubblico* in Francia si scoprono evidenti le traccie dei due caratteri psicologici pressochè opposti, che occorrono nel popolo francese.

Da una parte esso, a guisa di un infermo, che non trova posizione in cui possa adagiarsi, sperimentò tutte le maniere di costituzione politica, dalla dittatura militare alla repubblica coll'universale suffragio (1).

---

(1) Cfr. il Reeve, *Royal and Repubblican France*, 2 vol., London, 1878, dove si discorre a lungo delle difficoltà, che incontra nello stesso suo carattere, la nazione Francese per costituire un Governo permanente. Del resto anche il Gervinus, *Introduzione alla storia del secolo XIX*, § 38, trad. Peverelli, pag. 94, già aveva scritto in proposito: « In questo avvicendarsi non si formava però alcun carattere costante, politico e religioso, nè per la nazione, nè per il suo governo. Per tutta la storia della Francia procede nei tempi moderni la più strana discordia nel regime, nelle corporazioni e nei partiti, come anche nella letteratura. L'assolutismo ebbe capricci democratici, e la democrazia inclinazioni dispotiche. La letteratura oscillava fra la pagana licenza dello spirito e la bacchettoneria cristiana. I poeti con labbro servile decantavano le virtù repubblicane; i parlamenti ondeggiavano fra l'adulazione e la ribellione; la Sorbona predicava oggi il diritto divino dei principi, e domani la sovranità del popolo; i Gesuiti insegnavano massime democratiche nelle cose dello Stato, e massime dispotiche nelle cose della Chiesa. E questo giuoco degli estremi, che si avvicendano continuamente, l'osserviamo ancora al giorno d'oggi in tutte le cose della Francia ». Qui le tinte sono alquanto esagerate; ma una descrizione abbastanza imparziale dei pregi e dei difetti del carattere nazionale francese è

Dall'altra parte invece la sua organizzazione amministrativa si mantenne pressochè intatta, e la sua amministrazione, anche frammezzo ai cataclismi, procedette sempre con regolarità e con esattezza.

Qualcosa di analogo accadde, per quanto si attiene alla sua *legislazione privata*.

L'epoca in cui la Francia ebbe a codificare le proprie leggi non poteva essere più opportuna, poichè sotto il Consolato già era scemato quell'odio contro il passato, che aveva ispirata la rivoluzione francese, e intanto erano ancora vigorose e vivaci quelle idee di uguaglianza giuridica, che essa aveva proclamato.

Ne uscì una legislazione, che seppe in parte conciliare l'antico col nuovo, le tradizioni del passato colle esigenze del presente, e che, mentre non ha un carattere così sistematico e scientifico come le codificazioni Germaniche, è però assai meglio coordinata nelle sue parti che non la legislazione Inglese.

Intorno a questa codificazione prese poi a svolgersi in Francia una doppia corrente, che corrisponde ai due estremi psicologici del carattere francese. Havvi da una parte una *filosofia del diritto,* che corrisponde alla sua *tendenza idealista,* i cui lineamenti sono troppo vaghi ed incerti, e la quale crede talvolta di poter tutto risolvere coi vocaboli di *libertà,* di *fraternità* e di *uguaglianza.*

Havvi invece dall'altra una *dottrina* e *giurisprudenza,* che corrisponde alla *tendenza pratica* del popolo francese, e questa si attiene strettamente alla legge positiva, segue troppo

---

quella di C. Hillebrand, *Frankreich und die Franzosen* nell'*Allgemeine Zeitung* 1872, stato di recente tradotto in francese col titolo: *La France et les Français*, Paris, 1880. Cfr. quanto alle apparenti contraddizioni, che occorrono nel carattere Francese, ciò che ivi è detto a pag. 9 e seg.

fedelmente le medesime traccie, dimostrasi restia a qualsiasi innovazione, e viene a poco a poco raccogliendosi in *repertorii*, i quali, ancorchè possano agevolare la pratica, non sono però sempre favorevoli ai progressi della scienza.

Quella vaga di soverchio nell'ideale, e questa invece cammina troppo rasente il suolo, e così fanno ciascuna la propria via senza darsi quel sussidio, di cui avrebbero rispettivamente bisogno.

356. Allorchè poi cominciarono a romoreggiare quelle *questioni*, che si chiamano *sociali*, era ben naturale che anche queste cominciassero dal presentarsi in un paese, che come la Francia, ha una vita essenzialmente politica, e che ebbe una grandissima influenza sulle vicende sociali e politiche dell'Europa moderna.

Questo appunto accadde; ma, anche in questa parte, il carattere francese si mantenne coerente a se stesso. I due estremi nelle dottrine relative all'ordinamento sociale furono rappresentati in Francia dal *socialismo* mistico ed ideale di Saint-Simon, e dall'*individualismo* ottimista di Federico Bastiat.

Intanto mentre da una parte la *tendenza speculativa* del popolo francese viene divagando di una in altra specie di *socialismo*, dall'altra il suo *spirito pratico* e *positivo* ha sempre atteso a svolgere l'industria francese sotto tutti i suoi aspetti. Di qui il singolare spettacolo che non vi ha altra nazione in Europa, che abbia avuto una vita più fortunosa in questo secolo decimonono, e intanto non ve ne ha neppure alcun'altra, che, non ostante i proprii disastri, abbia ricevuto un incremento maggiore sotto l'aspetto economico ed industriale.

§ 2°

L'ingegno italiano e gli studii giuridici e sociali.

357. Trasformazione del carattere italiano dall'epoca romana in poi. — 358. Sue manifestazioni nell'età moderna. — 359. Nota caratteristica dell'ingegno italiano. — 360. Di alcune differenze fra il temperamento del genio italiano e quello del francese. — 361. Costanza di questa nota caratteristica dell'ingegno italiano. — 362. Dell'Alighieri qual rappresentante del genio italiano. — 363. Giambattista Vico e il temperamento del suo ingegno. — 364. G. D. Romagnosi e la filosofia civile. — 365. Come non manchino anche oggidì i continuatori di questa tradizione italiana. — 366. Conseguente indirizzo che l'ingegno italiano impresse agli studii giuridici e sociali. — 367. Traccie del carattere proprio degli Italiani nell'opera del nostro risorgimento.

357. Non meno del carattere francese è difficile ad afferrarsi e a riassumersi in questa o in quella potenza mentale preponderante il carattere psicologico dell'ingegno italiano, anche per il numero indefinito di stirpi, di vicende storiche e di circostanze locali, che contribuirono alla sua formazione.

Già a costituire le antiche genti italiche erano concorse varie stirpi, le cui origini e i cui caratteri psicologici erano molto diversi; ma sopra di essi erasi venuto ad imporre il popolo Romano, il quale offre a chi lo studia questo singolare contrasto, che mentre da una parte è un popolo assimilatore per eccellenza, dall'altra rivela eziandio il carattere più reciso e più fortemente improntato, che forse presenti la storia. Il suo patriziato, la sua plebe, la sua letteratura, le sue leggi, la sua religione, le sue istituzioni famigliari e sociali, il suo impero furono senz'alcun dubbio il frutto di una assimilazione potente; ma intanto tutti questi elementi di vita sociale, dal momento che furono accolti in Roma, diventarono veramente Romani,

e subirono potentemente l'impronta di quella *volontà pertinace e costante*, che era la caratteristica del popolo Romano. Nessun altro popolo conquistatore o legislatore può in questa parte competere col Romano, il quale cercò di estendere questa energica e vigorosa assimilazione fino agli estremi confini del proprio impero; ma, come era naturale, riuscì in tale intento sopratutto nell'Italia, ove sembrarono perfino estinguersi la memoria, la lingua e le istituzioni religiose e sociali di tutte le altre genti di fronte alla potenza assorbente della città e del popolo di Roma (1).

A misura però che si estendevano i confini dell'impero e scemavano le virtù antiche, veramente proprie dei Romani, anche questa potenza assimilatrice della volontà romana si venne affievolendo. Cominciò il Romano a farsi artista, retore e filosofo coi Greci; apprese dall'Oriente le delicatezze ed il lusso; e cercò in qualche parte eziandio di imitare i gusti primitivi, talvolta anche rozzi e crudeli, delle tribù germaniche. Assimilatore dapprima, venne cambiandosi più tardi in imitatore, e si abbandonò alla influenza degli elementi, coi quali trovavasi a contatto; anzichè dominarli come un tempo cominciò ad esserne dominato, donde conseguì che il genio italico negli ultimi tempi dell'Impero aveva già perduto della propria intensità, efficacia e rigidezza, ma aveva sotto qualche aspetto guadagnato in estensione; esso erasi corrotto sotto un certo aspetto, ma si era esteso sotto di un altro; perchè si era fatto capace di sentire e di comprendere cose, alle quali prima era pressochè insensibile.

Alla caduta dell'Impero poi tutte le tribù invaditrici passarono sopra il territorio dell'Italia, centro e capo dell'Impero, sovrapponendosi le une alle altre, e per tal guisa, mentre as-

(1) Cr. Py y Margall, *Les nationalités*, livr. Ier, chap. i. Cfr. ciò che sopra si è detto intorno alla *potenza assimilatrice* dei Romani, parte Ia, no 105, pag. 219.

sorbirono da esse quei concetti religiosi, giuridici e civili, che dovevano poi svolgere altrove, infusero eziandio negli abitanti dell'Italia alcun che del proprio sangue, della propria gioventù, dei proprii concetti e delle proprie istituzioni ancora rozze e primitive; il quale violento connubio contribuì anch'esso a trasformare in parte il genio italiano, che ebbe a perdere dapprima per guadagnare più tardi in estensione ed in larghezza.

358. Di qui la conseguenza, che se il genio italiano, nelle sue manifestazioni nell'età moderna, ha dimostrato di avere in parte smarriti quella *ferma volontà legislatrice*, quello *spirito guerresco*, e quel *senso mirabile di organizzazione politica*, che erano le caratteristiche del popolo romano, ha però comprovato ad un tempo di possedere una maggior attitudine, che non l'antico romano, per le arti della pace e per la scienza. Esso continua ancor sempre la tradizione romana o latina; non però la tradizione della Repubblica, ma bensì quella dell'Impero, di quell'epoca cioè, in cui Roma già aveva incorporate in se stessa le tendenze artistiche e speculative dei Greci.

Quindi è che lo svolgersi della vita intellettuale nella Italia moderna presenta analogia maggiore collo svolgimento celere e pronto della Grecia antica, che non con quello lento e graduato di Roma. L'intelletto italiano infatti prorompe nello stesso tempo in una varietà e ricchezza maravigliosa di manifestazioni poetiche, filosofiche ed artistiche, e, anzichè concentrare la propria vita in una sola città, che colla propria grandezza ecclissi tutte le altre, viene rivelandosi sotto forme diverse in parecchie floride repubbliche, emule ed in lotta fra di loro, a somiglianza delle antiche repubbliche della Grecia (1). Queste

---

(1) Questa analogia dell'Italia nel periodo del Rinascimento colla Grecia antica è posta in luce dall'Erskine-May, *Democracy in Europe*, I, chap. vii, pag. 283, ove mette a raffronto fra di loro le Repubbliche italiane, e le antiche repubbliche della Grecia.

manifestazioni dello spirito italiano sembrano anzi prorompere in guisa e sotto forme in apparenza così diverse, da rendere difficile a prima giunta lo scorgere il vincolo comune, che serve a stringerle insieme. Vi ha tuttavia questo di comune, che tutte le città italiane cominciano dal vantare il proprio passato ed i proprii antenati, che esse vanno rintracciando non soltanto in Roma, ma anche in Grecia, e perfino in Troia, e cercano in tutti i modi di rannodarsi a questo glorioso passato; ond'è che mentre lo spirito italiano in Bologna, in Pavia, in Padova si erudisce nell'antico diritto romano; in Roma, in Firenze e in Napoli esso cerca di far rivivere lo studio della filosofia greca, e dappertutto prende parte vivissima, così nel campo dei fatti come in quello delle idee, alle lotte fra Chiesa ed Impero.

Dopo aver così ravvivata la memoria di un passato comune, uno dei particolari dialetti italiani trasformasi gradatamente in *lingua*, e si cambia così nel *veicolo comune* dello *spirito nazionale*. È allora sopratutto, che le manifestazioni di un *comune spirito italiano* prorompono copiose in tutte le parti e regioni d'Italia, malgrado le dissensioni, che ancora le dividono e le mantengono in lotta fra di loro. Certamente può essere accaduto, che questa o quella regione possa vantare un numero maggiore di quegli uomini, i quali, per così esprimersi, condensano più potentemente in se stessi il nome ed il carattere italiano; ma intanto non vi ha alcuna regione italiana, in cui questo *spirito comune* non siasi rivelato sotto questo o quell'aspetto. Lo spirito della nazione percorre l'intiero paese, e mentre crea una *filosofia* veramente *italiana*, sopratutto nel mezzogiorno, ove era maggiore l'influenza greca, giunge invece a grande eccellenza negli *studii politici, giuridici* e *sociali*, sopratutto nell'Italia di mezzo, e mantiene integre le *virtù guerresche* e *militari* nell'Italia del settentrione. Questa vita comune italiana, che aveva così cominciato a sbocciare nel

centro e nel cuore del paese, viene a poco a poco diffondendosi alle estreme parti di esso, donde un reciproco sussidio e scambio delle diverse arti e virtù, in cui ciascuna regione poteva essere pervenuta ad eccellenza maggiore. Colà poi, ove questo *spirito comune* viene ad arrestarsi in un determinato momento, ogni aspetto di vita sociale sembra ringiovanire sotto l'influenza di esso; ond'è che anche quando esso perviene ad investire *il piccolo paese appiè delle Alpi*, il medesimo in pochi lustri sembra trasformarsi come per incanto, perchè in esso palpita una grande anima, che è quella di tutta una nazione, ormai consapevole di se medesima ed anelante alla propria unificazione.

359. Di fronte a questa progressiva trasformazione del genio italiano, di cui si potrebbero facilmente riscontrare le traccie nel campo della *scienza*, della *legislazione* e dell'*arte*, non può certo esser facile il determinarne il carattere fondamentale.

Questo tuttavia è lecito di affermare, che il genio italiano moderno tiene ancora del Latino in questo, che la *qualità mentale* in esso preponderante non è nè la *metafisica* ed *astratta speculazione*, nè la *minuta* e *paziente osservazione dei fatti:* ma piuttosto una certa naturale attitudine a *comparare* fra di loro l'*ideale* ed il *reale*, e una tendenza a dare alla *speculazione ideale* ed alla *osservazione positiva* la parte, che rispettivamente loro appartiene. L'ingegno italiano, come speculatore profondo, non può competere col tedesco, e come spirito pratico e positivo non può reggere al paragone dell'inglese; ma riesce sopratutto nello scorgere il vincolo che stringe l'*idea* ed il *fatto*, e nell'armonizzare fra di loro i termini opposti e contrarii, senza abbandonarsi esclusivamente all'uno o all'altro di essi. In esso è sopratutto svolto quel *senso della proporzione e della misura*, che i Romani spiegarono nel campo della *legislazione*, e che l'Italiano moderno cerca di esplicare eziandio nel dominio della *scienza* e in quello del-

l'*arte*. Come tale il genio italiano, senza correre ai *termini estremi* e ai *toni acuti* o *profondi*, si attiene di preferenza ai *termini medii* e alle *note di mezzo;* rifugge da qualsiasi esagerazione ed eccesso; non disgiunge mai intieramente la *teoria* dalla *pratica* e la *pratica* dalla *teoria*; ed ha sopratutto svolto il *senso* dell'*opportuno*, del *giusto*, dell'*equo* e del *conveniente*.

La *potenza mentale* insomma, che in lui sembra avere il predominio sopra tutte le altre, è la *potenza* della *comparazione* e del *raffronto*, che frammezza appunto fra l'*osservazione positiva* e l'*astrazione ideale*, ed è perciò che il genio italiano è di preferenza atto a scorgere quel dualismo e quella lotta di principii contrarii ed opposti, che rivelasi così nel mondo fisico come nel morale. Mentre altri caratteri intellettuali, come l'inglese ed il germanico, ad esempio, così nell'*ordine delle idee* come nell'*ordine dei fatti*, partono piuttosto dall'uno o dall'altro degli *estremi*, che lottano nell'anima dell'uomo e nella vita dell'universo, cioè dalla *natura* o dallo *spirito*, dall'*utile* o dall'*onesto*, dall'*individuo* o dall'*umanità*, dal *fatto* o dalla *idea*, le stirpi latine invece e segnatamente le italiche partono di preferenza dal *termine di mezzo* e cercano di venir *dialettizzando* fra i due estremi, ossia di mettersi a tal punto di vista da dare all'uno e all'altro elemento la debita parte (1). Quelli hanno un indirizzo intellettuale più esclusivo, più reciso, partono da un *estremo* per gradatamente avviarsi verso dell'altro, procedono in certo modo in linea retta

---

(1) È sotto questo aspetto, che il nostro Gioberti in tutte le opere sue e sopratutto nel *Primato morale e civile degli Italiani* (il cui scopo era ottimo, ma i cui apprezzamenti intorno al carattere dei varii popoli possono difficilmente essere accettati) chiama *dialettico* il genio italiano. Si confronti in proposito del carattere nazionale italiano ciò che scrive il prof. De Gioannis Gianquinto nel *Nuovo diritto amministrativo d'Italia*, Pavia, 1864, pag. 14, e sopratutto nella nota 11, a pag. 91.

e possono essere più facilmente seguiti nella propria evoluzione; mentre invece questo, partendo dal *mezzo* ed equilibrandosi in certa guisa fra gli indirizzi opposti, procede piuttosto *per azione* e *per reazione;* ond'è che, considerato superficialmente, può prendere ora una ed ora un'altra parvenza; ma nella sostanza si mantiene in una *comparazione continua,* che costituisce il suo essenziale carattere. Mentre l'ingegno inglese fu da una *evoluzione,* non meno regolare di quella della propria costituzione politica, condotto logicamente all'attuale *positivismo,* e mentre il tedesco, percorrendo gradazioni diverse, giunse direttamente all'*idealismo,* l'ingegno italiano invece, che ora può apparire *idealista* ed ora *positivista,* nella sostanza intende di preferenza a cercare col Vico in qual modo le *idee* ed i *fatti* si mantengano costantemente in una reciproca conversione.

È questo carattere intellettuale intermedio, che rende le genti latine più facili ad essere invase dalle dottrine estreme, che si elaborano dai caratteri mentali più esclusivi degli altri popoli, per cui noi vediamo così l'Italia come la Francia ora invase dall'*idealismo* germanico ed ora dal *positivismo* inglese. Ciò in certi momenti può sembrare deplorevole, e lo è diffatti, quando il popolo, che subisce quest'influenza, non abbia energia che basti per dominare ciò che egli apprende e per imprimergli il proprio carattere; ma intanto è una condizione indispensabile, acciò queste stirpi possano interporsi fra le altre di tendenze più esclusive e fare in modo che le dottrine opposte possano avviarsi reciprocamente le une verso le altre, e correggersi e temperarsi scambievolmente nelle proprie esagerazioni ed eccessi.

360. Fin qui il carattere mentale italiano potrebbe in certi confini confondersi col francese; ma chiunque abbia studiato alquanto profondamente le rispettive manifestazioni potrà rav-

visarne le differenze, le quali non cessano di essere vere unicamente perchè sono difficili ad afferrarsi e ad esprimersi.

È incontrastabile, che così il genio francese come l'italiano tengono un posto intermedio fra l'ingegno inglese da una parte ed il tedesco dall'altra; ma fra essi intercede una notevole differenza, che può essere significata con dire, che, mentre l'ingegno francese abbonda piuttosto nei *termini estremi*, la ricchezza invece del genio italiano si spiega di preferenza nei *termini di mezzo*.

Di qui una quantità di note caratteristiche, che meritano di essere accennate per la grandissima influenza, che ebbero ad esercitare sulla vita civile e politica dei due popoli.

Mentre il Francese è *idealista* nelle *teorie*, ed è *positivista* nei *fatti*, per cui quando si abbandona alle *teorie* facilmente precipita nelle *rivoluzioni*, e quando invece è occupato nelle *azioni* e nei *fatti*, è in sostanza *uomo d'ordine* e di *disciplina*; l'Italiano invece da una parte non si abbandona così facilmente nè con tanto entusiasmo alle *teorie* prettamente *ideali*, come il Francese, e non ha dall'altra quella *cura minuta* e *paziente dei particolari*, che è propria di quest' ultimo. L'italiano è migliore politico del francese, ma questi è di gran lunga migliore amministratore dell'italiano, perchè quegli afferra più giustamente il tratto di unione fra l'*idea* ed il *fatto*, e questi invece ha nelle *azioni* una *cura* e *pazienza* dei *particolari*, che manca all'italiano, e senza di cui è impossibile qualsiasi buona amministrazione.

Parimenti, mentre gli estremi del carattere francese sono a tal distanza fra di loro, che esso procede pressochè costantemente per *antitesi*, e viene ad essere naturalmente portato a passare da un estremo ad un altro, i due lati invece dell'ingegno italiano, che costituiscono ciò che il nostro Gioberti chiamava il *dialettismo italiano*, sono più vicini fra di loro per guisa che in esso l'*idea* ed il *fatto* si vengono per dir così

costantemente immedesimando e convertendo fra di loro, e sono fra di loro in una azione e reazione, la quale, per essere pressochè quotidiana e continua, impedisce le antitesi e i passaggi troppo rapidi e violenti da un estremo ad un altro. Di qui la conseguenza che nello ingegno francese è maggiore lo slancio e l'entusiasmo, ed è anche più pronta l'iniziativa, che può da lui essere data anche in senso contrario ed opposto, mentre nell'ingegno italiano vi ha maggiore continuità, maggior persistenza nel medesimo indirizzo, e maggiore costanza nel seguirlo in tutte le conseguenze di cui possa essere capace. Le manifestazioni dell'ingegno francese sono più copiose, più varie, mirano a colpire vivamente, mentre quelle del genio italiano, che esercitano una vera influenza, sono più rare, ma anche più profondamente pensate, ancorchè spesso non siano così felicemente espresse come le francesi.

Così il francese come l'italiano subiscono l'influenza delle dottrine straniere; ma anche a questo riguardo può essere ravvisata la differenza del temperamento dei due popoli.

Le dottrine straniere penetrano impetuosamente nella Francia, la quale, appena ne ha sentore, subito le accoglie, e immediatamente le volgarizza, salvo a metterle in disparte, quando esse abbiano perduta l'apparenza del nuovo. Esse invece penetrano più lentamente in Italia, perchè l'italiano stenta maggiormente a dare loro una forma accomodata nella propria lingua; anzichè di tradurle, egli cerca piuttosto di assimilarle, e quindi, una volta penetrate nell'Italia, esse ricevono in qualche modo l'impronta dell'ingegno e del carattere italiano, e fanno sentire più a lungo la propria influenza.

Ciò proviene anche dall'indole diversa delle lingue dei due popoli: diversità di lingua, che alla sua volta è già una espressione del loro diverso temperamento. Mentre il francese ha una lingua, che riesce mirabilmente nella espressione degli *universali,* perquanto vaghi ed indeterminati, e in quella dei *partico-*

lari, per quanto minuti; la lingua italiana invece male si confà alle *speculazioni* esclusivamente *metafisiche* ed *ideali*, e quasi sdegna di scendere ai *minutissimi particolari*, mentre invece è ricchissima nello esprimere le *gradazioni intermedie*. Egli è per questo che i libri italiani di *alta metafisica* diventano pressochè *incomprensibili*, e quelli di *pratica minuta* sono pressochè *incomportabili;* mentre invece abbondano e riescono quelli, che hanno del *teorico* e del *pratico* ad un tempo, in cui le considerazioni filosofiche generali si alternano colle applicazioni pratiche e particolari, nei quali insomma, per usare l'espressione del Vico, si cerca di piegare la metafisica ad uso della vita civile.

Queste analogie e differenze, che qualsiasi osservatore può riscontrare nei fatti, mi conducono a conchiudere, che il genio francese e l'italiano, nella loro posizione intermedia, si compiono per dir così a vicenda. Il francese, colla sua potenza espansiva, comunica il movimento ora in un senso, ed ora in un altro; ora inizia questo ed ora quell' indirizzo scientifico, ed ora volgarizza queste o quelle dottrine, che si vennero svolgendo presso gli altri popoli: mentre l'ingegno italiano si mantiene più costantemente nel mezzo, si lascia più difficilmente trascinare agli estremi, e nella vita intellettuale dei popoli moderni compie la funzione più modesta e meno appariscente di far procedere di pari passo l'*ordine delle idee* e l'*ordine dei fatti*, istituendo una comparazione continua fra i medesimi.

361. Questa nota caratteristica dell'ingegno italiano si mantiene costante attraverso le diverse fasi della vita intellettuale del nostro paese.

La filosofia, che fin dagli antichissimi tempi trovò qui il terreno acconcio al proprio sviluppo, e fu perciò anche denominata *italica*, è la Pitagorica, filosofia religiosa e civile ad un tempo, il cui carattere precipuo consisteva appunto nel

suo sforzo costante per armonizzare il mondo fisico e il morale (1).

Venne poi la giurisprudenza Romana, la quale può essere chiamata una *dialettica vivente*, come lo dimostra il suo svolgersi costante fra due termini contrari ed opposti, ed il suo sforzo per giungere ad una reciproca conversione dei termini stessi.

Questa tendenza infine del genio italiano trovasi, anche nell'età moderna, personificata in un numero grandissimo di ingegni, fra i quali credo opportuno di sceglierne alcuni soltanto, i quali, per essere nati in epoche ed in regioni diverse, e per aver condensato in se stessi lo scibile dell'epoca loro, possono essere considerati come i veri rappresentanti della tradizione italiana, in ordine allo studio delle cose sociali ed umane.

362. Nell'Alighieri il carattere dialettico dell'ingegno italiano non potrebbe essere più evidente, perchè al sacro Poema pongono mano *cielo* e *terra*, la *religione* e la *scienza*, la *teologia* e la *filosofia*, la *chiesa* e l'*impero*, la *provvidenza divina* e la *libertà umana*. In esso il problema dell'umanità è posto nella sua massima estensione; poichè il poeta, anche descrivendo la vita futura, innesta in essa tutti i problemi della vita presente. Quasi si direbbe che le tre cantiche, pur essendo informate ad un concetto religioso e rivelato, simboleggiano e descrivono le tre epoche della vita dell'umanità, quella cioè in cui prevale l'elemento fisico e corporeo colla violenza delle sue passioni, quella in cui lo spirito già cerca di predominare la materia e tenta di svincolarsi e quasi di purgarsi dall'influenza di essa, e quella infine, in cui l'uomo, pressochè *trasumanato*, acquista attitudine sempre maggiore alla contemplazione del vero, del bello e del buono; tre termini, che non fu-

(1) Quanto al carattere della Filosofia Pitagorica, vedi sopra parte I[a], n° 40, pag. 107.

rono mai espressi con maggior varietà e ricchezza che nel *Paradiso* di Dante. Anche il linguaggio delle varie cantiche si adatta allo stadio dell'umanità, che egli intende descrivere. Le sue espressioni hanno al tempo stesso un significato letterale, allegorico e morale, e questi vi procedono così armonici e concordi, che mentre la *lettera* non potrebbe essere più espressiva, l'*allegoria* non potrebbe essere più mantenuta, nè la *moralità* più evidente (1). La *Divina Commedia* è l'opera di un genio, che si è dettata la propria legge, a cui obbedisce con volontà persistente e tenace nel metro, nel numero dei versi, nel numero dei canti e delle cantiche; in essa il problema eterno del genere umano procede di pari passo col problema civile del proprio paese, l'osservazione più minuta va di passo colla speculazione più ardita, il più piccolo dei particolari serve talvolta ad esprimere un concetto universale, e il più vasto dei concetti viene talvolta concretato in un minimo particolare; in essa infine i drammi interni dell'anima umana forniscono immagini per descrivere i fenomeni della natura, e questi porgono le più belle similitudini, con cui siansi mai significati i fatti psicologici. Dante fu poeta, che ebbe consapevolezza di sè al pari di un filosofo, che abbia lungamente meditato sopra se stesso; in lui si accompagnano un' alta fantasia, e una sintesi filosofica forse non mai ragguagliata, e la sua poesia è sempre il compendio di una riflessione profonda. Egli fu e volle essere il poeta civile del proprio paese, di cui descrisse tutte le parti, che ebbe a percorrere ramingo; fu il più ardente rinnovatore della tradizione romana, volle un latino a sua guida, e, mentre cercò di descrivere l'umanità colle sue passioni e colle sue aspirazioni, sentì anche di personificare in se medesimo il genio latino, del quale è tuttora la più alta espressione.

---

(1) V. l'*epistola* dell'Alighieri a Can Grande della Scala.

Fu quale continuatore della tradizione latina, che egli di tratto in tratto viene trattando, anche nella *Divina Commedia*, questioni giuridiche e politiche, alle quali poi è dedicato esclusivamente il libro *della Monarchia*. Dappertutto però vi compare quell'equo dialettismo, che cerca di dare alla Chiesa e all'Impero, alla rivelazione od alla ragione, allo spirito ed al corpo, alle libertà ed all'autorità, alla speculazione ed alla pratica, al potere centrale ed ai poteri locali, all'utile ed al giusto, a tutti gli elementi insomma della vita sociale, la debita parte (1).

363. Quel problema dell'umanità, che l'Alighieri aveva cercato di porre in tutta la sua larghezza, e che egli aveva affrontato coll'audacia del poeta e colla riflessione del filosofo, si presenta più circoscritto in Giambattista Vico, i cui *Principii di scienza nuova* furono giustamente chiamati da un illustre straniero *il compimento filosofico* della *Divina Commedia* di Dante (2).

Il Vico si propose di approfondire « *la mente del genere umano* » e di cercare nelle *modificazioni della mente umana* la spiegazione delle cose sociali ed umane, sforzandosi, secondo

---

(1) Quanto alle *dottrine giuridiche e politiche* dell'Alighieri vedi sopra parte I[a], n° 134, pag. 261. Qui m'importava soltanto di mettere in evidenza il carattere speciale della sua filosofia, con dimostrare che essa procede sempre conciliando e armonizzando i due termini contrarii ed opposti.

(2) L'illustre straniero, a cui qui si accenna, è il FLINT (*La philosophie de l'histoire en France*, pag. 354), il quale, dopo essersi dimostrato molto benevolo nell'apprezzamento delle cose italiane, chiama la *Scienza nuova* del Vico « Un des livres les plus profonds, les plus grands, le complément philosophique de la *Divine Comédie* de Dante ».

Del resto, a persuadersi di questa parentela spirituale fra le opere del Vico e la *Divina Commedia*, basta leggere ciò che il Vico ebbe a scrivere di Dante nel suo scritto: *Sopra l'indole della vera poesia*, e in un altro che ha per titolo: *Giudizio su Dante*, nei quali egli considera il sacro poema come l'*istoria dei tempi barbari*, per cui Dante è per lui il primo degli istorici italiani al modo stesso che Omero fu il primo storico della gentilità (VICO: *Opere*, ed. Ferrari, vol. VI, pag. 40, e seg.).

la sua stessa espressione « *di lavorare sopra di essa un sistema della civiltà,* delle *repubbliche,* delle *leggi,* della *poesia,* della *storia,* e in una parola *di tutta l'umanità* (1) ». Il suo punto di partenza così nel *Diritto universale,* come pure nella prima *Scienza nuova,* venne ad essere lo studio del *diritto,* nel quale per essersi immedesimato collo spirito dei giureconsulti Romani, mira costantemente alla conciliazione degli opposti e dei contrari, come sarebbero: il *vero* ed il *fatto,* i quali termini, secondo il Vico, sono fra di loro in reciproca conversione; l'*autorità* e la *ragione,* che, secondo lui, si contengono a vicenda; la *filologia* e la *filosofia,* che debbono sussidiarsi fra di loro; l'*utile* ed il *giusto,* di cui quello è lo stimolo, e questo è lo scopo e il fondamento delle leggi; il *certo* ed il *vero,* di cui quello corrisponde al *diritto positivo,* e questo al *diritto naturale;* la *giustizia equatrice* e la *giustizia rettrice,* che debbono concorrere insieme per dare proporzione e misura all'edifizio sociale (2).

Più tardi il suo sguardo dallo studio del *diritto* si estende allo studio dell'*umanità* nelle molteplici sue manifestazioni: ma egli persiste sempre nel medesimo indirizzo; mette fra di loro a comparazione l'*uomo reale* di Tacito e l'*uomo ideale* di Platone; cerca nella *natura psicologica* dell'uomo i principii dell'umanità, e nella *storia dell'umanità* le vestigia dell'umana

---

(1) Vico, *Lettera al padre Bernardo Maria Giacchi cappuccino.* Opere, VI, pag. 20.

(2) Anche qui non era mio intento di esporre le dottrine giuridiche del Vico, ma solo di mettere in evidenza la nota caratteristica della sua *filosofia giuridica,* nella quale, come già nell'Alighieri, sempre procedono di fronte i termini contrari ed opposti. Ciò appare da tutte le opere del Vico, ma sopratutto dal: *De uno universi iuris principio et fine uno,* il quale fu appunto ispirato dall'intento di mettere d'accordo, in tema di diritto naturale, la *filologia* e la *filosofia,* ossia l'*autorità* e la *ragione,* della cui separazione egli ripeteva tutte le incertezze intorno a quest'argomento; il che è dal Vico largamente spiegato nel *Proloquium* all'opera stessa.

natura; cerca di conciliare la *provvidenza divina* e la *libertà* dell'uomo, e giunge così alla *seconda scienza nuova*, che contiene la sintesi più vasta, a cui egli sia pervenuto.

Accadde della scuola iniziata dal Vico ciò che accadde della patria di Omero: tutte le scuole vollero vedere in lui un proprio seguace; ma il vero si è, che il Vico fu, come egli stesso dice, una mente armonica ed equilibrata, dotata di *senso dritto, acuta* nell'*osservare*, e *potente* eziandio nell'*astrarre*, ma sopratutto *ingegnosa nelle comparazioni* e nei *raffronti*, ed atta a trovare una comunanza di ragione fra cose a prima giunta lontanissime e disparate, nella quale facoltà egli stesso riponeva la virtù del vero *ingegno*. Egli quindi non potè e non volle essere seguace di alcuna scuola esclusiva; ma, vivendo in un'epoca di grande fermento intellettuale, istituì una comparazione perpetua fra i vari sistemi, che si venivano presentando, e cercò di porsi a tal punto di vista, da assegnare a ciascuno la parte, che loro era rispettivamente dovuta; tenne conto dei lavori dell'Hobbes, del Grozio, del Puffendorfio, di quelli di Bacone, di Cartesio e di Leibnitz; studiò gli antichi ed i contemporanei; non seguì esclusivamente alcun metodo o sistema, ma cercò di porsi a tal punto di vista, da poter dominarli tutti con uno sforzo di sintesi. Egli consigliò costantemente di studiare l'uomo e le scienze nella propria integrità; chiamò *tirannica* l'opera di quelli, che avevano soverchiamente disgiunte e suddivise le arti e le scienze; sostenne che l'*ordine* delle *idee* deve procedere secondo l'*ordine* stesso *delle cose* e dei *fatti;* definì vero sapiente *colui che dagli universali sa discendere ai particolari,* o *dai particolari ascendere agli universali,* o in altri termini *colui che sa piegare la metafisica ad uso della vita civile, e dallo studio di questa sollevarsi ad una metafisica sociale;* chiamò *l'*eloquenza *una sapienza che parla;* sapienza *l'aggregato di tutte le virtù della mente e del cuore; la* lingua *il veicolo in cui si trasfonde lo spirito delle nazioni; e il* vero uomo,

una mente illuminata, un cuor diritto e una lingua fedele interprete d'amendue (1).

L'ideale, che costituì il pensiero di tutta la sua vita, fu la formazione *di un sistema di tutte scienze accomodato alla repubblica ed alla religione;* e rinnovò così l'idea dantesca di una *filosofia civile* dell'umanità, in cui si studiasse l'uomo nelle sue naturali proprietà, e l'individuo, la famiglia, la nazione nei loro intimi rapporti (2).

364. Questo conato per la formazione di una scienza delle cose umane perdura d'allora in poi nella storia del pensiero italiano; se ne trovano le traccie in Emanuele Duni, in Jacopo Stellini, in Cataldo Jannelli, in Mario Pagano, e sopratutto in Giandomenico Romagnosi.

Anche questi ha profondamente impresso il concetto dell'organismo, che debbe esservi nella scienza delle cose sociali ed umane, e cerca di rannodare l'elemento economico collo statistico e col politico; svolge il concetto organico dello Stato, attribuendo al medesimo una vita propriamente detta, e cercando di determinare le varie funzioni della medesima; sembra in certi punti essere un seguace delle dottrine dell'*utile*, e precorrere il *metodo positivo* della osservazione dei fatti, ma in sostanza si sforza di dare all'*utile* ed al *giusto*, alla *forza* ed al *diritto*, ai *fatti* ed all'*ordine di ragione* la debita parte (3); e può in

---

(1) Di questi concetti del Vico abbastanza noti, e disseminati nelle varie opere sue, la maggior parte è ricavata dalla splendida lettera del Vico al sig. D. Francesco Solla, nella quale egli cerca di dare una spiegazione, che potrebbe dirsi *psicologica,* del poco conto in cui era tenuta ai suoi tempi la *Scienza nuova*: Opere, VI, pag. 11.

(2) Vedi Vico: *Vita scritta da lui medesimo*, e la splendida orazione: *De nostri temporis studiorum ratione*, colla quale cominciò a farsi palese l'ingegno del Vico, alla guisa stessa, che col *Discorso sul metodo* aveva cominciato a palesarsi l'ingegno di Cartesio, perchè ogni *rivoluzione di sistema* suole sempre cominciare in filosofia da una *innovazione* nel *metodo.*

(3) Romagnosi, *Assunto primo di diritto naturale,* § 17.

questa parte considerarsi come un continuatore del Vico, ancorchè l'amplissimo concetto del suo maestro prenda in lui proporzioni minori, perchè egli non tenta più la spiegazione di tutto il mondo sociale ed umano, ma si restringe di preferenza allo studio della *vita degli Stati* sotto l'aspetto economico, giuridico e politico. Se una volta il Romagnosi disse dei *Principii di una scienza nuova* del Vico, che erano *un presentimento fantastico della scienza da lui proposta* (1), più tardi però ebbe a riconoscere nel Vico l'iniziatore di una *filosofia veramente civile* (2). Secondo il Romagnosi, questa filosofia deve proporsi « di dare all'umano sapere la dovuta estensione, connessione ed attività; deve fondarsi nei *termini medii*, ossia trovare un *giusto mezzo* fra l'*empirismo*, che si avvolge nei particolari senza possederne la virtù complessiva, e l'*ultra-metafisica*, che, arrestandosi alle somme generalità, viene ad essere ridotta alla impotenza ». Egli infine aggiunse, che questa filosofia « anzichè voler erigersi sopra la natura, deve invece secondarla per indi valersi della sua possanza, e anzichè sprezzare il senso comune, deve invece farne un punto d'appoggio ai proprii dettati (3) ».

La formazione di questa scienza delle cose civili ed umane fu il pensiero ed il travaglio di tutta la sua vita; egli ne sparse dei frammenti negli scritti sull'*Incivilimento*, nella *Introduzione alla stessa ragione delle acque*, negli studii intorno alla *Vita degli Stati* e alla *Dottrina dell'umanità*, nelle *Istituzioni di filosofia civile*, in tutte le sue opere insomma, le quali non sono che altrettanti sprazzi di quest'unica idea. È sempre con giovanile entusiasmo che egli, già venerando per

---

(1) Romagnosi, *Osservazioni sulla scienza nuova di Vico*, Opere, ediz. Degiorgis, vol. II, pag. 297.

(2) Lo stesso, *Della vita degli Stati*, Opere, vol. V, pag. 966, § 980.

(3) Lo stesso, *Sulla suprema economia del sapere umano*. *Opere*, Vol. I, pag. 570.

età, si fa a discorrere di questa scienza eminentemente italiana *degli estremi contrarii temperati dal giusto mezzo*, da fondarsi sulla osservazione dei fatti e da compiersi piuttosto per una subitanea ispirazione, che per una minuta e fredda orditura di raziocinii, in cui la politica, il diritto e la legislazione dovrebbero armonizzarsi, e che dovrebbe spiegare l'equilibrio mediante il conflitto. « Tempo verrà », conchiude egli finalmente, quasi disperando di venire a compimento dell'opera sua e tuttavia ancora pieno di fiducia nell'avvenire, « che alcuni più amati dal Cielo ci riveleranno ciò che oggidì possiamo appena sospettare. Essi rammenteranno con gratitudine gli sforzi di quelle anime generose, le quali ardirono prime tentare la scoperta di questa economia. In capo di lista risplenderanno i nomi di un Vico e di uno Stellini (1) », ai quali nomi noi possiamo ora giustamente aggiungere quello di un Romagnosi.

365. Nei tempi a noi più vicini questa costante tendenza dialettica dell'ingegno italiano parve in certo modo scindersi in Rosmini che di preferenza è *psicologo*, ed in Gioberti che è piuttosto *ontologo*. L'uno si attiene di preferenza all'*analisi* e l'altro piuttosto alla *sintesi;* ma entrambi sono quasi irresistibilmente condotti a dare alle loro investigazioni filosofiche un *carattere eminentemente civile*, per cui anch'essi possono essere considerati col Mamiani, col Mancini, col Pessina, col Pescatore, col Berti, col Ferri ed altri illustri come i restauratori di una filosofia veramente italiana, nella quale anche oggidì si perennano le tradizioni dell'antichissima filosofia italica (2).

366. Ferma così la nota caratteristica del genio italiano, e dimostrata la costanza di essa nella storia del pensiero ita-

---

(1) Romagnosi, *Della vita degli Stati*, Opere, vol. V, pag. 966, § 980.

(2) Con questi brevi tratti credo di aver determinato il carattere della filo-

liano, non sarà difficile seguirne brevemente le traccie nella nostra vita giuridica e sociale.

Deve attribuirsi al *carattere essenzialmente comparativo* del genio italiano se il medesimo, sebbene abbia percorso tutto lo scibile, sia però riuscito di preferenza in quell'ordine di scienze, che debbono procedere *comparando* fra le *idee* ed i *fatti*, cioè nelle *scienze sociali* propriamente dette. Vero è, che esso si innalzò talvolta alle *metafisiche speculazioni*, sopratutto nel Rinascimento, e talvolta stampò eziandio una grande impronta nelle *scienze fisiche* e *naturali*, come accadde con Galileo Galilei; ma l'amore del paese nativo non ci deve impedire di riconoscere, che nel campo delle scienze esclusivamente fisiche e naturali noi non possiamo competere con quell'osservatore paziente, che è l'Inglese, e in quello delle scienze metafisiche con quello speculatore profondo, che è l'ingegno tedesco. Più che *filosofo* della *natura* e più che *filosofo* della *idea*, l'italiano è dalla propria indole condotto di preferenza alla formazione di una *filosofia* essenzialmente *civile*. Mentre l'Inglese riuscì al gran concetto della *evoluzione*, che governa l'*universa natura*, ed il Tedesco a quello del *progresso*, che si dispiega piuttosto nel *mondo dello spirito*, l'ingegno italiano invece, dall'Alighieri e dal Machiavelli in poi, ha dimostrato una irresistibile tendenza ad essere il *filosofo delle cose civili ed umane*, ad occuparsi della *vita* e della *scienza degli Stati*, a studiare insomma il *processo della civiltà* nel seno della società umana.

Fu una conseguenza parimenti di questa *tendenza comparativa* dell'ingegno italiano, che il medesimo, nello studio delle

sofia giuridica italiana; ma non era punto mio intento di fare una storia od una esposizione qualsiasi della filosofia giuridica e politica d'Italia, alla quale ho speranza di potere col tempo dedicare una speciale trattazione.

cose civili ed umane, ha provato sempre una specie di invincibile ripugnanza a scindere e a disgiungere fra di loro i diversi aspetti della vita sociale ed umana, e si è compiaciuto di preferenza nello studio delle relazioni, che corrono fra essi. Mentre l'ingegno inglese si concentrò di preferenza nello studio della vita fisiologica ed economica della società umana, ed il tedesco in quello della vita psicologica e morale, l'ingegno italiano invece, maestro di preferenza nelle scienze giuridiche e politiche, tentò in ogni tempo di far procedere di pari passo la vita economica e la vita morale, l'aspetto organico e l'aspetto spirituale della vita sociale ed umana (1).

Il concetto, da cui esso ha preso le mosse, non è quello di *utile* e neppure quello di *onesto*, ma quello piuttosto di *giusto* e di *equo*, ossia di quella *proporzione* e *misura*, che cerca di attribuire la debita parte ai varii aspetti della vita sociale.

Esso parimenti, nelle sue dottrine politiche e sociali, non corre agli *estremi* dell'*individualismo* e del *socialismo*, come accadde talvolta dell'ingegno francese; ma studiasi costantemente di conciliare il *principio individuale* ed il *principio sociale*.

367. Per la correlazione poi che vi ha fra il modo di pensare e il modo di agire di un determinato popolo, ne derivò che i rivolgimenti, che si vennero maturando nell'Italia, più che a *motivi economici* od a *motivi religiosi* e *morali*, si ispirarono di preferenza a *motivi politici*. Sotto l'*aspetto economico* il nostro paese è di gran lunga al disotto degli altri popoli, da cui trovasi circondato, e sotto l'*aspetto religioso* e

(1) Questa osservazione, la cui verità può del resto essere riscontrata in quasi tutti gli scrittori di cose sociali nella nostra Italia, era già stata fatta, per quanto si riferisce agli studi economici, dal Pecchio, *Storia dell'economia pubblica in Italia*, 3ª ediz., Lugano 1849, pag. 253, nel capitolo in cui raffronta gli scrittori italiani cogli inglesi.

morale meritò talvolta di essere accusato di apatia e di indifferenza; ma esso ebbe sempre mai presente il pensiero della propria unificazione politica, della quale si resero interpreti ora la fantasia dei poeti, ora la riflessione dei filosofi, ed ora la maestà della storia, che ne ricordava il glorioso passato.

Del resto, anche in quest'opera della propria unificazione politica, il genio italiano si mantenne sempre coerente a se stesso. Mentre l'Inghilterra cominciò ad unificarsi nei *fatti* prima di essere concorde nelle *idee*, e la Germania invece cominciò ad unificarsi nella sua *vita ideale* e solo più tardi riuscì ad unificarsi anche nel *fatto*, dell'Italia invece si può dire, che nel suo risorgimento l'*ideale* ed il *reale* si vennero gradatamente convertendo fra di loro, per modo che il risorgimento italiano è un dramma, i cui periodi sono diversi. Il pensiero infatti della *unità italiana*, le cui traccie non si smarriscono mai compiutamente, venne variamente atteggiandosi, secondo i varii tempi, poichè se l'Alighieri, il Machiavelli e il Cavour potevano aver comune l'idea, differivano però grandemente quanto al diverso aspetto, sotto cui comprendevano l'unità italiana, e quanto alle persone a cui si dirigevano per l'attuazione di essa.

In quest'opera poi il *carattere dialettico italiano* apparve anche in questo, che nel compimento di essa si vennero conciliando le esigenze del *principio storico* col porre a capo della grande opera una dinastia dalle antiche e intemerate tradizioni, e si riconobbero eziandio le *necessità presenti*, trasportandone il capo e il centro in quella città, la cui naturale supremazia non poteva essere discussa. Non si passò parimenti dall'estremo della *democrazia* a quella del *dispotismo militare* di un solo, come in parte accadde in Francia; ma si adottò il *reggimento costituzionale*, come quello che, frammezzando fra gli estremi, poteva meglio acconciarsi al progressivo sviluppo della vita politica del paese. Infine, come nel *dominio delle dottrine* si era costantemente cercato di conciliare la *re*-

ligione e la *scienza*, la *Chiesa* e l'*Impero*, così anche nel *campo dei fatti* si tentò di venire ad opportuni accordi fra lo *Stato* e la *Chiesa*, con rivendicare allo *Stato* quei poteri e quel territorio, senza del quale non poteva esservi una vera *potestà civile* e una vera *unità politica*, e con guarentire alla *potestà ecclesiastica* la sua libertà e i mezzi tutti per esercitare il proprio còmpito religioso e morale.

Finchè intantò durò la questione politica fu facile l'accordo; ma appena sottentrarono le questioni amministrative si fecero palesi i naturali difetti del carattere italiano, e quei partiti, che erano stati facilmente d'accordo nei grandi concetti, si vennero dividendo e suddividendo nelle particolari questioni di amministrazione, come lo dimostra l'attuale condizione dei partiti in Italia.

CAPITOLO V.

Contributo rispettivo dei principali fra i popoli moderni agli studii giuridici e sociali e conclusione dell'opera.

368. Di alcune illazioni che si possono fare dallo studio sin qui fatto delle cose sociali ed umane. — 369. Degli elementi costitutivi dell'attuale mondo civile. — 370. Come allo svolgimento di essi abbiano cooperato in guisa diversa i principali popoli moderni. — 371. Contributo rispettivo dell'ingegno Inglese, Germanico, Francese ed Italiano nella formazione della scienza in genere. — 372. Loro contributo allo svolgimento delle scienze sociali. — 373. Loro contributo nel più stretto dominio delle scienze giuridiche. — 374. Come ciascun popolo personifichi in se stesso un sistema. — 375. Perchè in questo quadro non siasi tenuto conto dell'elemento slavo. — CONCLUSIONE.

368. Dopo aver prese le mosse dal primo comparire nella storia di quella schiatta di popoli, che conferì maggiormente allo svolgimento delle istituzioni civili e politiche, noi ne abbiamo seguite le vicende fino alla formazione delle nazionalità moderne. Si è veduto come alle *famiglie patriarcali* ed ai *comuni* del *villaggio* succedessero le *città* ed i *municipii*, e come a questi sottentrassero gli *Stati* e le *nazioni;* si è veduto parimenti come il *diritto*, questo cemento e vincolo del mondo sociale ed umano, dopo essere dapprima stato l'opera dell'*istinto*, sia divenuto argomento di *riflessione* e di *scienza*, e come il medesimo, confuso dapprima cogli altri elementi di vita sociale, abbia col tempo assunto una funzione propria e distinta, e siasi variamente atteggiato presso i diversi popoli, nei diversi periodi di civiltà e nelle varie scuole, per cui tutte le modificazioni e tutte le vicissitudini della vita sociale ed umana ebbero a lasciare qualche vestigio nel dominio giuridico.

Il quadro, che era circoscritto nei primordii, venne col tempo assumendo proporzioni pressochè immense: aumentò il numero degli individui e delle classi, che furono ammessi a prender parte alla vita giuridica e sociale, e crebbe eziandio quello delle genti e dei popoli, che ebbero a prendere parte viva nella storia delle cose civili ed umane. Pochissime istituzioni primitive, le cui traccie non si sono mai intieramente perdute, variamente combinandosi ed intrecciandosi, originarono col tempo la ricca e molteplice varietà dell'attuale mondo civile, e pochissimi concetti primitivi, che perdurarono costanti in tutti i periodi di civiltà, gradatamente svolgendosi, produssero quella varietà di scuole e di sistemi, fra i quali oggidì stenta ad orientarsi la intelligenza dell'uomo. Così nell'ordine delle *idee*, come nell'ordine dei *fatti* si trovò dominare una logica inesorabile, e dispiegarsi un'azione ed una reazione costante fra il modo di pensare e il modo di agire degli individui e dei popoli.

Tutto questo studio delle leggi costanti, che governano il processo delle cose civili ed umane, ebbe a guida un unico e sovrano concetto; quello cioè, che il mondo delle civili nazioni debba considerarsi come l'opera dell'uomo studiato nella integrità della sua natura, cosicchè nell'uomo debbono essere cercati i germi e le leggi, che governano il processo dell'umanità, e questo non può essere compreso, se non quando sia idealmente ridotto alle proporzioni di un uomo in grande. Fu con questo magistero, che nel piccolo abbiamo trovato il grande, e che il grande ci apparve governato, salve le proporzioni, da quelle stesse leggi, che governano il piccolo; che nell'antico si ritrovarono i germi del nuovo, e nel nuovo si ravvisarono le reliquie dell'antico; e che intanto l'umanità civile ci apparve nello spazio e nel tempo, come un grande organismo, in cui tutto si modifica e niente si perde, e le cui parti si corrispondono così mirabilmente fra di loro, che la modificazione veri-

ficatasi in una di esse non può a meno di riverberarsi sul tutto. Il mondo sociale ed umano si presentò a noi come uno specchio, in cui la figura dell'uomo viene ad essere riprodotta in guise e in proporzioni indefinitamente diverse, e in cui l'immensa varietà dei fatti umani richiamasi a pochissimi concetti fondamentali, la cui origine ed esplicazione deve essere cercata nella stessa natura dell'uomo. Tutte le istituzioni, tutti i periodi di civiltà, tutte le scuole escogitate dalla mente dell'uomo, e tutti i popoli, che presero parte alla storia delle cose civili ed umane, non fecero che personificare e concretare in se stesse questo o quell'aspetto della umana natura. Fra tutti poi compongono un immenso dramma, in cui ciascuna istituzione, ciascun periodo di civiltà e ciascun popolo, mentre ebbe un proprio campo di azione, concorse, pressochè inconsapevole, ad un dramma più vasto, che non può più essere chiamato nè orientale, nè greco, nè romano, nè germanico, ma deve essere chiamato il dramma delle cose civili ed umane.

Ciò si è riscontrato nel mondo antico, in cui poche furono le genti, che presero parte attiva nella storia del genere umano, ed è anche più evidente nel mondo moderno, in cui il numero maggiore delle *genti*, che possono meritarsi il nome di *civili*, rende sempre più organica e coerente la divisione di lavoro, che si opera fra esse.

Ond'è che il modo più acconcio per conchiudere questo studio sui concetti costanti, sovra cui riposa la società umana, consiste nel riassumere brevemente l'influenza, che esercitarono reciprocamente gli uni sugli altri questi grandi personaggi, che si chiamano *nazioni*, in ordine sempre agli studii giuridici e sociali.

369. A costituire la civiltà presente concorsero: le stirpi, che sogliono essere chiamate Latine, colla idea di *Stato*, che esse già avevano cominciato ad elaborare e a svolgere nel periodo Greco-Romano; le razze Teutoniche col concetto vigoroso

della *personalità individuale;* e la religione Cristiana con una concezione più larga della *umanità*. In altri termini alla civiltà moderna il Cristianesimo somministrò la *base etica e morale;* il mondo latino *i concetti giuridici e civili;* e l'elemento Germanico il *sangue, l'ardore giovanile* e la *laboriosità instancabile*.

Questi varii elementi, dovendo intrecciarsi e fondersi insieme per costituire la base, sovra cui si potesse svolgere un nuovo periodo di vita sociale ed umana, cominciarono dal mettersi in lotta fra di loro, fino a che, mediante il conflitto, immedesimandosi e correggendosi a vicenda, si pervenne a quella uniformità di istituzioni, di legislazioni e di lingua, che diede un aspetto pressochè monotono ed uniforme all'Europa nel Medio Evo. Fu però dal punto stesso, in cui l'uniformità sembrava essere maggiore, che dal monotono e dall'uniforme cominciò a sbocciare il vario ed il molteplice: cosicchè a poco a poco i caratteri, le istituzioni e le leggi dei diversi popoli di Europa finirono per apparire non meno diversi dei colori, coi quali il geografo indica oggidì i territori ed i paesi dai medesimi abitati.

Questa vita novella, non meno vigorosa e intanto più varia di quella dei periodi precedenti, cominciò a sbocciare presso quei popoli, che si trovavano nel centro e erano gli eredi più diretti del mondo Latino, quali sono l'Italia, la Francia e la Spagna; ma più tardi si venne eziandio diffondendo ai popoli, che trovansi collocati agli estremi, quali sono l'Inghilterra, la Germania, e in questi ultimi tempi anche la Russia; cosicchè oggi si può dire che fra le nazioni, che meritano il nome di civili, si opera una perfetta divisione di lavoro, e si compie una azione e reazione costante. Allorchè poi l'idea od il concetto, che sembra di preferenza essere rappresentato da questo o da quel popolo, giunge alla propria maturità, la nazione, in cui questo concetto trovasi più vivamente impresso, acquista per un certo periodo di tempo un predominio sopra tutte le

altre, cosicchè la sua vita intellettuale, facendosi sovrabbondante e copiosa, viene come straripando oltre i confini ed invadendo le nazioni vicine. Si avverò questa soverchianza di vita intellettuale nella nostra Italia all'epoca del Rinascimento, allorchè cominciò qui a ridestarsi quell'amore alle lettere e alle arti, che ebbe poi a diffondersi per tutta Europa; nella Germania all'epoca della Riforma, durante la quale onde di pensiero germanico presero a riversarsi per tutta Europa; nella Francia all'epoca della Rivoluzione, in cui l'ideale politico della Francia finì per diventare quello di tutti i popoli moderni; e infine ai tempi nostri nell'Inghilterra, le cui dottrine essenzialmente positive vengono diffondendosi in ogni dove, come per porre un argine ai troppo facili ideali, a cui pervenne, abbandonata a se stessa, la ragione speculativa ed astratta. Di qui uno scambio ed un commercio intellettuale fra i popoli moderni, un atteggiarsi dei medesimi, ora a maestri ed ora a discepoli, in questo o in quell'aspetto dello scibile umano; un mutuo temperarsi e correggersi nelle proprie esagerazioni ed eccessi; come pure un avviarsi ad una reciproca conversione dei diversi indirizzi scientifici, che si personificano colle principali nazioni moderne.

370. È poi degno di nota, che i concetti civili ed umani, che ricevettero un maggiore svolgimento nell'età moderna, sono due concetti, pressochè contrarii ed opposti, quello cioè dell'*umanità* e quello della *personalità individuale,* i quali erano stati meno sviluppati nel periodo Greco-Romano, che erasi pressochè esclusivamente concentrato nello svolgimento dell'idea di *città* e di *Stato*. Che anzi il cammino, che ebbe ad essere percorso da ciascuno di questi popoli nello svolgimento di questi concetti, venne ad essere tale, che le due nazioni, le quali avevano fra loro una più stretta parentela, finirono col tempo per collocarsi ai due estremi e per seguire nel proprio svolgimento intellettuale un processo pressochè contrario ed opposto.

Esse sono la nazione Inglese e la Germanica, le quali avendo,

come tutte le altre stirpi di origine teutonica, vigorosamente impresso il concetto della *personalità individuale,* finirono per dare al medesimo uno svolgimento compiutamente diverso. L'individualità inglese si esplicò piuttosto nel campo dell'*azione;* cominciò cioè dalla *osservazione* del mondo esterno, e dal porsi in lotta cogli ostacoli, che si opponevano al proprio svolgimento, e riuscì così di preferenza a svolgere l'*aspetto economico* e *politico* della vita sociale. L'individualità germanica invece si spiegò piuttosto nel campo del *pensiero;* si chiuse e concentrò in se stessa, incominciò dalla *contemplazione* del *mondo interiore,* cercò di ricavare dal proprio *Io,* e dalla *astratta ragione* tutto il mondo sociale ed umano, e quindi si esplicò di preferenza sotto l'*aspetto metafisico* ed *ideale.*

Fra esse poi si interposero i popoli, che sogliono essere chiamati Latini, e fra gli altri il francese e l'italiano. Il francese, colla sua potenza di espansione, col suo slancio ed entusiasmo, col suo facile trapasso da un estremo ad un altro, concorse sopratutto a mantenere il movimento nel commercio intellettuale fra i diversi popoli; mentre l'Italiano, ingegno essenzialmente comparativo, in cui è svolto sopratutto il senso della proporzione e della misura, cercò di mantenersi nel giusto mezzo.

Questo processo può di leggieri essere constatato nella vita intellettuale dei popoli moderni, prima nella formazione della scienza in genere, poi nello svolgimento delle scienze sociali, e per ultimo nella cerchia più ristretta delle scienze giuridiche propriamente dette; perchè nel mondo sociale ed umano quelle leggi, che governano il grande, si riverberano con eguale regolarità e costanza anche nel piccolo.

371. Alla formazione della *scienza* in genere concorse l'inglese sopratutto coll'*acutezza delle proprie osservazioni;* ond'è che esso, fondandosi costantemente sull'*esperienza* e sistemando a poco le sue *osservazioni* e *scoperte,* riuscì gradatamente all'attuale *positivismo.* Vi concorse invece il Tedesco colla sua *attitu-*

dine a concentrarsi e ad astrarre per guisa dal mondo esterno da vivere tutto nel proprio pensiero, e sistemando a poco le proprie *speculazioni* riuscì all'*idealismo*. Si interpose fra essi il Francese, iniziando ora il *razionalismo* con Cartesio ed ora il *positivismo* con Augusto Comte, e ponendo, mediante la propria lingua, alla portata di tutti i popoli le *teoriche ideali* di un popolo e le *scoperte positive* dell'altro; mentre l'Italiano, atto sopratutto a comparare fra loro l'*ideale* ed il *reale*, si propose piuttosto di far procedere di fronte i due termini, e di cercare come si effettuasse una reciproca conversione fra essi.

Allorchè poi ciascun popolo, assecondando le sue naturali propensioni, giunse a rappresentare e ad immedesimare in se stesso un certo indirizzo scientifico, essi, nel reciproco commercio intellettuale, si trovarono naturalmente in una azione e reazione costante. Così, per arrestare lo sguardo all'età nostra, il *positivismo inglese* emigrò oggidì nella Germania, ove assunse un incesso più sistematico, e venne pressochè accostandosi al *materialismo;* e alla sua volta lo stesso *idealismo Germanico* riuscì in parte a penetrare nella positiva Inghilterra. Di qui la conseguenza, che oggi nell'Inghilterra trovasi un *positivismo,* che tende palesemente ad *idealizzarsi:* mentre in Germania gli intelletti ormai stanchi di un *idealismo*, che si era spinto tropp'oltre, cercano di reagire contro di esso approfondendosi in un esame paziente e longanime dei *fatti*. Quasi si direbbe che Spencer ed Hegel stanno avviandosi l'uno verso dell'altro: mentre Hegel cerca una base alle sue *speculazioni* nel numero immenso di *fatti* raccolti dallo Spencer, questi, per dominare e unificare i *fatti* stessi, ricorre ad una *concezione astratta,* simile a quella di Hegel, e chiama *evoluzione* ciò, che il primo ha chiamato *progresso*, e *forza persistente* ciò, che quegli ha chiamato l'*idea assoluta*.

Alla lor volta l'ingegno francese e l'italiano sembrano come ondeggiare fra questa duplice corrente, e sebbene in certi mo-

menti appariscano come soverchiati dall'una o dall'altra di esse, nella sostanza però compiono anch'essi un proprio ufficio nell'opera comune, e vengono in guisa diversa, che corrisponde alla diversità del loro genio, agevolando questa reciproca conversione.

372. Qualcosa di analogo accade, benchè in cerchia più ristretta, negli studi sociali propriamente detti.

De' varii aspetti della vita sociale, il genio inglese essenzialmente atto all'*osservazione*, è più propenso ad atterrare l'*elemento organico, naturale* e *fisiologico,* e quindi fu naturalmente e gradatamente condotto a scorgere nella *scienza sociale:* « *una storia naturale della società umana* ». Il genio Germanico invece, più atto alla *speculazione,* ricercò piuttosto nella società ciò che in essa vi ha di *intimo,* di *spirituale* e di *psicologico;* trovò in essa le traccie di uno *spirito* che progredisce, e fu condotto di preferenza alle *teorie sociali ed umanitarie*, ed allo *studio psicologico* della società umana.

Da ultimo l'ingegno latino scorge di preferenza nella società umana ciò che si attiene al suo svolgimento civile e politico, e intende di preferenza a cambiare la *scienza sociale:* « in *una teoria delle leggi che governano lo svolgimento della civiltà umana* ».

Di qui diverse conseguenze. Dei varii aspetti, sotto cui si esplica la vita sociale, l'*aspetto economico* fu meglio afferrato e svolto dall'ingegno inglese, l'*aspetto etico e morale* dall'ingegno germanico, e l'*aspetto politico e giuridico* da quello dei popoli latini. Parimenti dei diversi motori delle azioni dell'uomo in società, l'inglese afferrò di preferenza quello di *utile,* il tedesco prese le mosse piuttosto da quello di *onesto*, mentre le stirpi latine ebbero più profondamente impressa la nozione del *giusto* e dell'*equo.* Infine, dei diversi aspetti della libertà umana, la *libertà economica* ebbe ad essere proclamata dall'Inghilterra, la *libertà di pensiero* e di *coscienza* dalla Germania, e la *li-*

bertà civile e politica dalla Francia. Intanto però allorchè alcuno di questi popoli riuscì ad afferrare e concretare in tutta la sua potenza ed efficacia quell'aspetto di vita sociale ed umana, che meglio corrispondeva alle sue naturali attitudini, esso acquistò in questa parte un'irresistibile predominio sopra tutti gli altri. Ciò è dimostrato dal fatto, che i concetti di *libertà economica, morale e politica,* dopo essere stati proclamati da un popolo, divennero in breve patrimonio comune di tutti, e che le teoriche dell'*utile,* del *giusto* e dell'*onesto* si vennero in questi ultimi tempi ravvicinando fra di loro; cosicchè può dirsi avviata, anche a questo riguardo, una reciproca conversione fra questi termini, in cui si compendiano tutti i motivi, che valgono a determinare le azioni dell'uomo.

373. Da ultimo questo medesimo processo si è palesato eziandio nella cerchia sempre più circoscritta degli *studi giuridici* propriamente detti.

È degno infatti di essere notato, che il genio giuridico inglese cominciò a manifestarsi mediante la creazione di una vera e propria *giurisprudenza,* irta di formalità e in tutto ligia alla lettera della legge, la quale si venne gradatamente svolgendo *rebus ipsis dictantibus et necessitate exigente.* Fu solo più tardi, che accanto alla medesima si spiegarono eziandio gli *studi storici e comparativi* intorno al diritto, i quali presero poi larghissimo svolgimento nell'età nostra, ed anche gli *studi critici e filosofici* sulla legislazione, che risalgono al Bentham. Pressochè l'opposto accadde in Germania, poichè ivi gli studii di *giurisprudenza positiva* erano appena nei primordii quando gli studii intorno al *diritto naturale* già avevano preso vastissime proporzioni. Solo più tardi, i soverchi ardimenti delle teoriche sul *diritto naturale* cominciarono ad essere contenuti in certi confini dalle investigazioni della *scuola storica*, ed è ora sopratutto, che l'ingegno germanico comincia a spiegare la sua laboriosità e la sua longanime pa-

zienza anche nella *interpretazione del diritto positivo*, ancorchè continui pure a dare a quest'ultima quella tinta ideale e speculativa, che corrisponde al carattere del proprio genio. Insomma, mentre l'inglese nel campo del diritto cominciò a manifestarsi qual *giurisprudente,* poi quale *storico,* e infine solo più tardi si innalzò ad una *filosofia della legislazione,* anche questa di carattere eminentemente *positivo*, il germano invece cominciò dall'essere *filosofo*, poi temperò le arditezze della *filosofia* colla *storia*, ed ora si compiace nello *studio paziente* della propria *legge positiva,* pur dando al medesimo un incesso filosofico.

Mentre così accade in questi due popoli, il genio francese e l'italiano sembrano anche in questa parte interporsi fra essi. Mentre la Francia da una parte ha una *giurisprudenza positiva,* diligente ed accurata, e dall'altra ha una *filosofia giuridica* e *politica*, che si abbandona facilmente alle teoriche ideali, l'Italia invece negli studi giuridici cercò costantemente di contemperare l'elemento *positivo*, *storico* ed *ideale,* per cui le *interpretazioni* del *giurisprudente* si innalzano talvolta a *considerazioni filosofiche,* e le *speculazioni* del *filosofo* non dimenticano mai affatto le *esigenze* della *pratica,* nè gli *insegnamenti* della *storia.*

Del resto, anche a questo proposito, si operò a più riprese uno scambio non mai interrotto; poichè da una parte la *giurisprudenza* lenta e graduata della nazione inglese, sopratutto in tema di costituzione politica, fu studiata, ammirata ed imitata da tutti gli altri popoli, al modo stesso che le *ardite teoriche* della Germania intorno alla costituzione politica dello Stato esercitarono una universale influenza, mentre la Francia e l'Italia poterono qualche volta essere maestre, ora nella *teoria* ed ora nella *pratica,* ora quanto al modo in cui le leggi debbono essere codificate, ed ora anche quanto al criterio giuridico, con cui debbono essere interpretate.

bertà civile e politica dalla Francia. Intanto però allorchè alcuno di questi popoli riuscì ad afferrare e concretare in tutta la sua potenza ed efficacia quell'aspetto di vita sociale ed umana, che meglio corrispondeva alle sue naturali attitudini, esso acquistò in questa parte un'irresistibile predominio sopra tutti gli altri. Ciò è dimostrato dal fatto, che i concetti di *libertà economica, morale e politica,* dopo essere stati proclamati da un popolo, divennero in breve patrimonio comune di tutti, e che le teoriche dell'*utile,* del *giusto* e dell'*onesto* si vennero in questi ultimi tempi ravvicinando fra di loro; cosicchè può dirsi avviata, anche a questo riguardo, una reciproca conversione fra questi termini, in cui si compendiano tutti i motivi, che valgono a determinare le azioni dell'uomo.

373. Da ultimo questo medesimo processo si è palesato eziandio nella cerchia sempre più circoscritta degli *studi giuridici* propriamente detti.

È degno infatti di essere notato, che il genio giuridico inglese cominciò a manifestarsi mediante la creazione di una vera e propria *giurisprudenza,* irta di formalità e in tutto ligia alla lettera della legge, la quale si venne gradatamente svolgendo *rebus ipsis dictantibus et necessitate exigente.* Fu solo più tardi, che accanto alla medesima si spiegarono eziandio gli *studi storici e comparativi* intorno al diritto, i quali presero poi larghissimo svolgimento nell'età nostra, ed anche gli *studi critici e filosofici* sulla legislazione, che risalgono al Bentham. Pressochè l'opposto accadde in Germania, poichè ivi gli studii di *giurisprudenza positiva* erano appena nei primordii quando gli studii intorno al *diritto naturale* già avevano preso vastissime proporzioni. Solo più tardi, i soverchi ardimenti delle teoriche sul *diritto naturale* cominciarono ad essere contenuti in certi confini dalle investigazioni della *scuola storica,* ed è ora sopratutto, che l'ingegno germanico comincia a spiegare la sua laboriosità e la sua longanime pa-

zienza anche nella *interpretazione del diritto positivo*, ancorchè continui pure a dare a quest'ultima quella tinta ideale e speculativa, che corrisponde al carattere del proprio genio. Insomma, mentre l'inglese nel campo del diritto cominciò a manifestarsi qual *giurisprudente*, poi quale *storico*, e infine solo più tardi si innalzò ad una *filosofia della legislazione*, anche questa di carattere eminentemente *positivo*, il germano invece cominciò dall'essere *filosofo*, poi temperò le arditezze della *filosofia* colla *storia*, ed ora si compiace nello *studio paziente* della propria *legge positiva*, pur dando al medesimo un incesso filosofico.

Mentre così accade in questi due popoli, il genio francese e l'italiano sembrano anche in questa parte interporsi fra essi. Mentre la Francia da una parte ha una *giurisprudenza positiva*, diligente ed accurata, e dall'altra ha una *filosofia giuridica* e *politica*, che si abbandona facilmente alle teoriche ideali, l'Italia invece negli studi giuridici cercò costantemente di contemperare l'elemento *positivo*, *storico* ed *ideale*, per cui le *interpretazioni* del *giurisprudente* si innalzano talvolta a *considerazioni filosofiche*, e le *speculazioni* del *filosofo* non dimenticano mai affatto le *esigenze* della *pratica*, nè gli *insegnamenti* della *storia*.

Del resto, anche a questo proposito, si operò a più riprese uno scambio non mai interrotto; poichè da una parte la *giurisprudenza* lenta e graduata della nazione inglese, sopratutto in tema di costituzione politica, fu studiata, ammirata ed imitata da tutti gli altri popoli, al modo stesso che le *ardite teoriche* della Germania intorno alla costituzione politica dello Stato esercitarono una universale influenza, mentre la Francia e l'Italia poterono qualche volta essere maestre, ora nella *teoria* ed ora nella *pratica*, ora quanto al modo in cui le leggi debbono essere codificate, ed ora anche quanto al criterio giuridico, con cui debbono essere interpretate.

374. Bastano questi tratti caratteristici della vita intellettuale dei popoli moderni a dimostrare che ciascuno di essi obbedì pressochè inconsapevole alla logica della facoltà mentale in esso prevalente, cosicchè ognuno, così nell'ordine delle idee, come nell'ordine dei fatti, giunse in certo modo a personificare in sè medesimo un vero e proprio sistema, che venne poi svolgendo con coerenza maggiore di quella, che potrebbe spiegare qualsiasi potente ingegno. Ciascuno cominciò a seguire quell'*indirizzo*, a cui sembravano predisporlo il proprio temperamento intellettuale, e le circostanze fisiche, storiche e morali, in cui esso si trovava; poscia trasformò quest'indirizzo, pressochè istintivo e spontaneo, in un vero *metodo*, nel seguire il quale i suoi filosofi e pensatori, malgrado le parziali divergenze, finirono per essere tacitamente concordi; da ultimo ciascuno di essi giunse a raccogliere le cognizioni con questo metodo acquistate e le trasformò a poco a poco in un *sistema*, il quale si immedesima in certa guisa col carattere stesso della nazione. Mentre dura questo meraviglioso processo, le varie nazioni si trovano in uno scambievole intreccio ed in una mutua azione e reazione, per cui esse si correggono mutuamente nelle proprie esagerazioni ed eccessi, e, malgrado il diverso punto di partenza, finiscono per essere concordi in quei concetti fondamentali e costanti, sovra cui si regge il mondo sociale ed umano.

375. Ben so che il quadro, per quanto già sia vastissimo, non è però ancora compiuto; ma dovetti di necessità arrestarmi a quei popoli, intorno alla cui letteratura giuridica si avevano materiali sufficienti per fondarvi una sintesi, da cui apparissero, almeno nelle loro grandi linee, le leggi costanti che governano la vita giuridica e sociale. Quanto a quell'elemento Slavo, ora pressochè personificato nel grande impero di Russia, il quale già comincia a spiegare la propria influenza nell' ordine dei fatti ed in quello delle idee, ho creduto che la sua letteratura

giuridica non sia ancora abbastanza svolta, o non sia almeno da noi abbastanza conosciuta per poter indurne l'indirizzo, che il medesimo sia per seguire negli studi giuridici e sociali. In questo paese, i cui destini vengono oggi maturando, lo *stato reale*, in cui esso si trova, e l'*ideale*, a cui esso intende, sembrano essere a soverchia distanza fra di loro. Mentre nella *realtà* esso trovasi pressochè ancora nel *periodo patriarcale*, poichè è un vero *patriarca* l'imperatore di Russia, che riunisce in sè tutti i poteri dell'antico capo di famiglia, ed è *patriarcale* parimenti l'*ordinamento* del suo villaggio (*mir*); nelle sue *tendenze ideali* invece, quali sarebbero rappresentate dai malcontenti dell'attuale ordine di cose, esso, quasi disperando della possibilità di un migliore avvenire sociale, dichiara una guerra spietata ad ogni istituzione sociale, e cerca di precipitare nel nulla (*nihilismo*) i cardini e le basi sovra cui si regge l'attuale ordinamento sociale. Da una parte l'*autorità costituita*, spaventata dalle tendenze anarchiche, che perturbano il paese, ripugna a qualsiasi concessione, e si rifiuta di entrare in una via di radicali riforme; e dall'altra la rivoluzione è ancora nel suo primo periodo, in quello più pericoloso di tutti, in quello cioè in cui, credendo impossibile il riformare ed il ricostruire, spiega la propria potenza ed efficacia nel distruggere. Il *nihilismo* in Russia viene così ad essere, nel campo dell'*azione*, ciò che fu il *Buddismo*, ossia la teorica del *nirvana*, nel dominio della *contemplazione*; esso è un fenomeno morboso, che non può essere giudicato coi criterii con cui sogliono essere apprezzate le tendenze radicali che si manifestano in altri paesi di Europa, che si trovano in condizioni sociali compiutamente diverse; e quindi per ora sarebbe temerità per noi il voler affrettare le conclusioni intorno all'indirizzo politico e sociale che sarà per prendere questo nuovo elemento.

Pervenuto così al termine di questo studio comparativo intorno ai concetti essenziali, sovra cui poggia il mondo civile ed umano, sento al pari di chicchessia i difetti e le lacune, che possono esservi nell'opera mia. Ho però coscienza di essere stato ispirato sempre più dall'amore del vero, che dal desiderio del nuovo; di non avere scritta una proposizione, senz'averla prima a lungo maturata e meditata; di essermi mantenuto fedele a quella logica inesorabile, che governa così l'*ordine delle idee* come l'*ordine dei fatti;* e di aver cercato costantemente di attribuire alle diverse epoche, ai diversi popoli così antichi come moderni, ai diversi indirizzi, metodi e sistemi, alle varie istituzioni, ed ai singoli autori, le cui dottrine dovetti prendere in esame, la parte che veramente loro spetta nella formazione di quest'organismo maraviglioso, che chiamasi il mondo sociale ed umano.

Le basi dell'edifizio ora sono gettate, e potrò con fiducia, quando saranno con nuovi studi e con nuove meditazioni ritemprati gli spiriti e la lena, fare passaggio alla teoria delle leggi, che governano la vita del diritto nella società umana; teoria, che da una parte sarà illustrazione e compimento di questo lavoro, e intanto troverà in esso la base storica ed i concetti costanti, sovra cui deve essere fondata.

INDICE

LIBRO I.

Svolgimento del diritto nell'Oriente.

LIBRO II.

Il diritto nel periodo Greco-Romano.

PARTE SECONDA

L'idea del diritto nelle dottrine giuridiche e sociali dell'età moderna.

LIBRO I.

Origine e classificazione dei sistemi filosofici intorno al diritto.

LIBRO II.

Studio comparato dei sistemi contemporanei nel diritto come scienza.

LIBRO IV.

Studio comparato sulle teorie politiche e sociali relative al diritto come potestà spettante all'umana persona.